

د. الحسين بنو هاشم



نظرية الحجاج عنه شاييم بيرلمان

الكتاب
البيروت

مكتبة
الأدب
المغربي



الدكتور الحسين بنوهاشم

من مواليد مدينة القنيطرة، بالمغرب.
أستاذ الثانوي التأهيلي للغة العربية بمدينة طنجة.

حائز على:

الإجازة في الآداب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة ابن طفيل، القنيطرة.
دبلوم الدراسات العليا المعمّقة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة محمد الخامس، الرباط.
الدكتوراه في الآداب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة محمد الخامس، الرباط.

من منشوراته:

"آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج"،
مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 40، أكتوبر - ديسمبر 2011.

بلاغة الحجاج: الأصول اليونانية،
دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2014.

نظرية الحجاج
عند شايم بيرمان

نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان

تأليف
الدكتور الحسين بنوهاشم

دار الكتاب الجديد المتحدة

نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان

تأليف: الدكتور الحسين بنوهاشم

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2014

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع المؤلف

الطبعة الأولى

آذار/مارس 2014

موضوع الكتاب الحجاج

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 17 × 24 سم

التجليد برش مع رده

ردمك 978-9959-29-600-9 ISBN

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/176

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 خليوي +961 3 93 39 89

+961 1 75 03 05 فاكس

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oaebbooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس

هاتف +961 1 75 03 04 / بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أوبا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس +218 21 34 07 013 +218 91 21 45 463

بريد إلكتروني oaebbooks@yahoo.com

إلى نعيمة
عربون وفاء وعنوان عرفانٍ لتضحيات
لولاها ما كان هذا العمل لينجز

مقدمة

في المصطلح

هذا الكتاب هو في الأصل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة ضمن وحدة البلاغة الجديدة والنقد الأدبي، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، تحت إشراف د. محمد العمري ود. محمد مُعتصم⁽¹⁾. نُقِّدُ فيه نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان (Chaim Perelman). وقد اعتمدنا في ذلك على كتابه إمبراطورية الخطابة (*L'empire rhétorique*) الذي بسط فيه المفاصل الكبرى لهذه النظرية دون الإمعان في النقاشات والتفاصيل التي تُشكِّل الخلفية الفلسفية لها، وهي نقاشات وتفاصيل حاضرة بإسهاب في كتاب: مُصنَّف في الحجاج. الخطابة الجديدة (*Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*)، ومبثوثة أيضاً في كتبه الأخرى التي تتناول بالتفصيل جوانب من نظريته. لذلك فاعتمدنا على كتاب إمبراطورية الخطابة في عرض هذه النظرية لم يمنع من الرجوع إلى كتبه الأخرى (خاصة كتاب مُصنَّف في الحجاج) كلما دعت إلى ذلك ضرورة الشرح والتوضيح والتوسيع.

ونحن نعتبر هذا العمل مساهمة في مشروع تجديد البلاغة العربية بإدراج المُكوّن الحاضر/الغائب فيها: المُكوّن التداولي الحجاجي، وذلك من منظور يُعتبر البلاغة علماً يُدرس جميع أنواع الخطابات الإنسانية القائمة على الاحتمال. فهذا الكتاب يطمح لأن يكون لبنة تُضاف إلى الجهود الرامية إلى إعادة الاعتبار للبلاغة في المجال العربي، والخروج بها من قوقعة تصنيف الوجوه البلاغية إلى مجال أرحب، تكون فيه النظرية والأداة لتنظيم مختلف الخطابات الاحتمالية المندرجة في إطار العلوم الإنسانية.

(1) أشرف د. محمد العمري على قسمها الأول المتعلق بنظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، وأشرف د. مُعتصم على قسمها الثاني الذي ترجمنا فيه جزءاً من كتاب إمبراطورية الخطابة (*L'empire rhétorique*). ونكتفي في هذا الكتاب بنشر قسم الرسالة الأول في انتظار سماح الظروف بنشر ترجمة كاملة للكتاب المذكور ضمن منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة.

وما دام إنجاز هذا المشروع يتطلب، ضرورةً، الاستفادة مما أنجزه الفكر الغربي في هذا المجال، فقد حدّد هذا العملُ مهمّته في عرض نظرية تُعتبر مؤسّسة للبلاغة الجديدة في جانبها الحجاجي، بل إنها ما زالت تُعتبر أهمّ مُنجز في هذا المجال في العصر الحديث. يقول ميشيل مايير (Michel Meyer): «إن الثورة الكبرى في الخطابة خلال هذا القرن قد تحقّقت، سواء أردنا أم لم نُردّها، على يد شايم بيرلمان. قد يُعتقد أن هذا الحكم صادرٌ عن تلميذ [...] ومع ذلك، من الأكيد أن إسهام بيرلمان يشكّل تجديدًا عظيمًا لهذا العلم، وطريقة جديدة لفهم الخطابة وطبيعتها ومهمّتها. وسوف تبقى آثاره تُقرأ في القرون المقبلة مثلما لا زالت آثار شيشرون (Cicéron) وكيكتيليان (Quintilien) تُقرأ»⁽²⁾.

وقد اتّبعتنا في هذا الكتاب الخطوات التالية: فبعد هذه المقدمة، هناك فصلٌ يوضح المُقوّمات الأساسيّة لنظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، عرضنا فيها أهم ما جاء في مقدمة كتاب إمبراطورية الخطابة وفصليه الأول والثاني.

يليه فصلٌ ثانٍ توقّنا فيه عند منطلقات الحجاج التي عرضنا من خلالها تصوّر بيرلمان للمُقدمات (Prémises) التي ينبغي للخطيب أن يتخذها منطلقاً لحججه حتى يحقق الإقناع. وذلك ما تضمّنه الفصل الثالث والرابع والخامس من كتابه.

في الفصل الثالث بسطنا خُطاطة الحُجج التي تجمع تقنيات الحجاج كما صنّفها بيرلمان، بحيث قسّمها إلى جنسين كبيرين: حُجج قائمة على الوصل وحُجج قائمة على الفصل، ووَزَعَ الجنس الأول منها إلى حُجج شبه منطقيّة وحُجج مؤسّسة على بُنية الواقع وحُجج مؤسّسة لبُنية الواقع. ويشمل هذا الفصل ما ورد في الفصول الستة التالية للفصل الخامس من كتاب بيرلمان.

وخصّصنا الفصل الرابع من كتابنا هذا لبسط منظوره لتنظيم الحُجج داخل الخطاب، فإذا كان بيرلمان قد وقف في الفصول الستة المذكورة أعلاه لتحليل مختلف أنواع الحُجج وبيان خُصوصياتها، فإنه قام في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من كتابه بدراسة تركيبية تنظر إلى الخطاب في كُليته، وتعالج قضايا

Meyer (M.) (Dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1999, pp.259-260. (2)

سعة الحجاج وقوة الحُجَج وترتيبها داخل الخطاب. وذلك ما ضمّنناه في هذا الفصل.

وختمنا عملنا هذا بتلخيص للفصل الأخير من كتاب بيرلمان. وهو فصلٌ خَصَّه بالاسم الذي يحمله هذا الكتاب. وقد توقف فيه لتفنيد آراء الفلاسفة الرافضين للخطابة، والتأكيد على أنها تُغَطّي الحقل الشاسع لكل الخطابات الإنسانية الخارجة عن مجال العلوم الحقّة، والتي لا تتسم بالضرورة والإلزام.

لا شك أن القارئ أدرك أن هذا العمل، الذي اكتفينا فيه بعرض نظرية شايم بيرلمان دون مناقشتها، يقوم أساساً على الترجمة. في هذا الإطار كان لزاماً علينا أن نبذل جهداً خاصاً لترجمة عدد كبير من المصطلحات الحجاجية. ونريد، في هذه المقدمة، أن نقف لتوضيح اختياراتنا في ترجمة مصطلحين أساسيين لا يُمكن فهم نظرية الحجاج وخصوصاً عند شايم بيرلمان دون التفاهم حولهما. وهما كما اصطلح عليهما في الفرنسية: (Auditoire) - (Conviction). وقبل ذلك نريد أن نضبط مفهوم مصطلح راسخ في التراث البلاغي العربي، نقصد مصطلح "بلاغة".

يُميّز بعض الدارسين بين الخطابة والشعرية بمصطلح "بلاغة الإقناع" أو "بلاغة الحجاج" ومصطلح "بلاغة الصور" أو "بلاغة الأسلوب" ... مما يفيد أن الشعرية والخطابة تنتمي إلى البلاغة.

وهذا الاصطلاح نجده مُتداولاً في المجال الغربي: (Rhétorique de l'argumentation et rhétorique des figures) (3). وهما مصطلحان أنتجهما السياق التاريخي لإحياء البلاغة الذي عرفه الفكر الغربي منذ أواسط القرن الماضي. فمعلوم أن الخطابة بمفهومها الأرسطي، أي باعتبارها صناعة للإقناع، عرفت ازدهاراً كبيراً في الفكر اليوناني واللاتيني، لكن هذا المفهوم ما لبث أن تم الانحراف عنه لأسباب لا يتيسر المجال لذكرها في هذه المقدمة. فقد نُزِعَ عن

(3) Klinkenberg (J.-M.), «Rhétorique de l'argumentation et rhétorique des figures», in *Figures et conflits rhétoriques*, édité par M. Meyer et A. Lempereur, Éd. De l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990, pp.115-137.

الخطابة مبحثاً إعداد الحجاج (الإيجاد) وترتيبها (الترتيب)، وتمّ الاختصار على مبحث "العبارة" (أو الأسلوب)، بحيث انحصرت في دراسة أساليب القول وصوره، أي أنها تحولت من بلاغة إقناع إلى بلاغة صور. وقد آل بها ذلك إلى التدهور ثم إلى الموت. فقد حُذفت من المُقرّرات المدرسية (في فرنسا مثلاً)، وأصبح يُنظر إليها بوصفها مبحثاً قديماً لا قيمة له، بل اتخذت معنىً قديماً يُحيل على كل ما هو تافه متخلف مُثبّت بالقديم ومقتصر على زخرفة القول وتزيينه. لكنها عرفت، مع أواخر الخمسينيات وسنوات الستينيات، ظهور محاولات لإحيائها وتجديدها، وبدأت تستعيد الحياة بفضل دراساتٍ أعادت قراءتها بمنظورٍ حديث.

وقد اتَّخذت عملية الإحياء هاته مَنَحَيْن: مَنَحَى كَرّس ما انتهت إليه قبل موتها، وأنصَبَ اهتمامه على الوجوه البلاغية، وعمل على إعادة دراستها مستفيداً من الإنجازات التي حقَّقتها اللسانيات، ومما عرفته نظرية الأدب من تطور. وضمن هذا الاتجاه تَدخُل أعمال رومان ياكبسون (Roman Jakobson) ومجموعة "مو" (Groupe μ) وجان كوهن (Jean Cohen) وكبيدي فارغا (Kibedi Varga) ... وهو الذي أطلق على موضوعه بلاغة الصور (La rhétorique des figures).

أما المَنَحَى الثاني، فقد أنصَبَ اهتمامه على إحياء الخطابة بمفهومها الأصلي اليوناني، أي باعتبارها دراسةً لوسائل الإقناع. ويُعدّ شايم بيرلمان رائد هذا الاتجاه (على الأقل في المجال الفرانكوفوني)، وقد جمع بين جدل أرسطو وخطابته لبلورة نظرية في الحجاج سمّاها خطابة جديدة. وهذا الاتجاه هو المقصود بعبارة بلاغة الحجاج (La rhétorique de l'argumentation).

وسوف يظهر، فيما بعد، تيارٌ ثالث يحاول الجمع بين الاتجاهين السابقين، بالبحث عن المنطقة المشتركة بينهما لإنشاء بلاغة عامة⁽⁴⁾ جديدة.

(4) تجدر الإشارة إلى أن مجموعة "مو" أطلقت اسم "بلاغة عامة" على موضوع اشتغالها وهو الوجوه البلاغية، وهي في الحقيقة بلاغةً شعرية تقتصر على المُكوّن التخيلي، وليست بلاغة عامة كما ادّعت. وقد وُوجهت هذه التسمية وكذا هذا الاتجاه بعدة انتقادات، من أشهرها ما جاء في المقال المعروف لجيرار جينيت (Gérard Genette) "البلاغة المختزلة" الذي أعتبَر فيه هذه البلاغة مُعَمَّمة وليست "عامة".

يلاحظ، من خلال هذا العرض السريع للممارس الذي قطعه مُصطلح "Rhétorique" في الغرب، أنه تحوّل من الدلالة على صناعة الإقناع، ليدل تارة على بلاغة الشعرية وتارة على بلاغة الإقناع، وليدل تارة أخرى على العلم الجامع بين الاتجاهين. وهو بهذه المعاني الثلاثة يلتقي مع مفهوم البلاغة في التراث العربي.

فإذا كان هذا العلم الجامع لمُكوّنَي التخييل والحجاج يطرح إشكالاً في المُصطلح عند الغربيين، فإن مُصطلح "بلاغة"، بالمعنى الذي انتهى إليه في التراث البلاغي العربي، وليس بالمفهوم المدرسي السائد حالياً في المجال العربي⁽⁵⁾، لا يطرح أي إشكال بهذا الصدد. فالبلاغة في هذا التراث هي العلم الذي يَنْصَبُّ على الخطاب الشعري التخيلي والخطاب الحجاجي التداولي. يقول محمد العمري: «ربما لا تُطرح كلمة بلاغة في السياق العربي إشكالاً في كونها علم الخطاب الاحتمالي بنوعيه التخيلي والتداولي، وذلك نتيجة الدمج الذي مارسه في المرحلة الثانية من تاريخها، كل من عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي ثم السكاكي وحازم القرطاجني، وذلك رغم المحاولة التليفية التي قام بها العسكري تحت عنوان الصناعتين. فَبَرَعِمَ ما أدّت إليه هذه العملية من إقصاء

(5) فهذا المصطلح يعني - حسب ما هو متداول في المجال العربي اليوم (رغم أننا غير متفقين على هذا المفهوم السائد) - العلم الذي يدرس طرق التعبير وأساليب القول والصور البيانية والمحسنات البديعية. هذا المفهوم السائد للبلاغة، والذي ينصب أساساً على الشعر، يعبر عن الوضع البئيس الذي آلت إليه البلاغة في المجال العربي. فمعلوم أن هذا التصور للبلاغة هو عملية اجترار لما انتهت إليه تلخيصات كتاب: مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي. ونحن ما زلنا نجتري ما أنجزه بلاغيونا القدماء، بل نقتصر على البلاغة كما انتهى إليه حالها مع السكاكي، وما زالت كليات الآداب (في المغرب مثلاً) تدرّس مادة البلاغة وفق التقسيم الثلاثي: علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع، بالشكل المدرسي الذي وضعه أحمد مصطفى المُرَازغي في كتابه علوم البلاغة المستلهم من تلخيصات مفتاح العلوم، وسار على نهجه من جاء بعده مثل علي الجارم وعبد العزيز عتيق... وهذا معناه أنه لم يتمّ فقط إهمال بلاغيين كبار كعبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي وحازم القرطاجني والاكتفاء بالسكاكي، بل حتى هذا الأخير تمّ اختزاله في بلاغة مدرسية هي مجموعة قواعد وتعريفات جاهزة مصحوبة بشواهد، شعرية في أغلبها، تكرر من كتاب إلى آخر.

واختزالاً أحياناً، ومن تحويل المركز أحياناً أخرى (من التخيل إلى التداول خاصة) فقد ظل شعار الوحدة البلاغية مرفوعاً⁽⁶⁾.

لا يتسع المجال هنا لتفصيل الحديث في هذه المسألة، ونكتفي بسوق شواهد دالة من كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني، يتضح من خلالها هذا التصور للبلاغة.

فحازم يعتبر البلاغة علماً يجمع الشعر والخطابة اللذين يعتبرهما صناعتين، يقول: «لَمَّا كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ مُشْتَمِلاً عَلَى صِنَاعَتَيْ الشَّعْرِ وَالْخُطَابَةِ، وَكَانَ الشَّعْرُ وَالْخُطَابَةُ يَشْتَرِكَانِ فِي مَادَّةِ الْمَعْنَى وَيَفْتَرِقَانِ بِصُورَتَيْ التَّخْيِيلِ وَالْإِقْنَاعِ، وَكَانَ لِكُلِّتَهُمَا أَنْ تُخَيَّلَ وَأَنْ تُقْنَعَ فِي شَيْءٍ شَيْءٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمكنِ أَنْ يُحِيطَ بِهَا عِلْمٌ إِنْسَانِي، وَكَانَ الْقَصْدُ فِي التَّخْيِيلِ وَالْإِقْنَاعِ حَمْلَ النُّفُوسِ عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ أَوْ اعْتِقَادِهِ أَوْ التَّخَلِّي عَنْ فِعْلِهِ وَاعْتِقَادِهِ [...] وَجِبَ أَنْ تَكُونَ أَعْرَقَ الْمَعْنَى فِي الصَّنَاعَةِ الشَّعْرِيَّةِ مَا اشْتَدَّتْ عُقْلَتُهُ بِأَغْرَاضِ الْإِنْسَانِ...»⁽⁷⁾.

هذا العلم يعتبره علماً كُلياً يعلو على علوم اللسان الجزئية، يقول في سياق حديثه عن المناسبة الوزنية: «ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يُوصَلُ إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلّي في ذلك وهو علم البلاغة»⁽⁸⁾. وهو علم "معضود" بأصول المنطق والفلسفة، الشيء الذي يرفعه عالياً فوق علوم اللسان الجزئية التي نَشْتَمُّ نوعاً من الاحتقار لها عند حازم: «وإذ قد تَبَيَّنَ هذا فينبغي لمن طَمَحَتْ بِهِ هِمَّتُهُ إِلَى مَرَقَةِ الْبَلَاغَةِ الْمَعْضُودَةِ بِالْأَصُولِ

(6) العمري (محمد)، البلاغة بين التخيل والتداول، ص 11. وللرجوع إلى مسار تَبَلُّورِ هذا المفهوم في البلاغة العربية، نُحِيلُ عَلَى الْمَرْجِعِينَ التَّالِيَيْنِ:
- العمري (محمد)، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2010.

- العمري (محمد)، "البلاغة العامة والبلاغة المعجمة"، مجلة فكر ونقد، عدد 25، يناير 2000، ص 55-81.

(7) القرطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986، ص 19-20.

(8) نفسه، ص 226.

المنطقية والحكمية، ولم تُسْفَ به إلى حضيض صناعات اللسان المبنية أكثر آرائها على شفا جُرفٍ هارٍ ألا يعتقد في وزنٍ من الأوزان أنه مُتَقَرَّرٌ في وضعه إلى أن يُقَلَّك من نظام آخر...»⁽⁹⁾.

يَنْصَبُّ العلم الكُلِّي عند حازم على الخطاب الاحتمالي الذي هو سِمة الخطاب الشعري والإقناعي، يقول: «لَمَّا كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب إما أن يَرِدَ على جهة الإخبار والاقتصاص وإما أن يَرِدَ على جهة الاحتجاج والاستدلال، وكان اعتماد صناعة الخطابة في أقاويلها على تقوية الظن [...] واعتماد الصناعة الشعرية على تخيل الأشياء التي يُعَبَّرُ عنها بالأقاويل وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة [...] وجب أن تكون الأقاويل الخُطَبِيَّة - اقتصادية⁽¹⁰⁾ كانت أو احتجاجية - غير صادقة ما لم يُعَدَّل بها من الإقناع إلى التصديق [...] وأن تكون الأقاويل الشعرية اقتصادية⁽¹⁰⁾ كانت أو استدلالية غير واقعة في طرفٍ واحد من النقيضين اللذين هما الصدق والكذب، ولكن تقع تارة صادقة وتارة كاذبة»⁽¹¹⁾.

هذا المنظور للبلاغة الشامل للشعري والخطابي معاً يقوم على وعي بما يُفَرِّق بينهما وما يَجْمَعهما في نفس الآن. فقد يشتمل الخطاب الشعري على عناصر إقناعية، كما قد يشتمل الخطاب الإقناعي على عناصر تخيلية، لكن المكوّن الجوهرى للأول هو التخيل، والمكوّن الجوهرى للثاني هو الإقناع، يقول حازم: «قد تَقَدَّمَ الكلام في أن التخيل هو قِوَام المعاني الشعرية، والإقناع هو قِوَام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناع في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماح في الموضوع بعد الموضوع. كما أن التخيل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضوع بعد الموضوع. وإنما ساغ لكليهما أن يَسْتَعْمَلَ سِيراً فيما تَتَقَوَّم به الأخرى، لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بِمَحَلِّ القَبول لتأثر لمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتفاق المَقْصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب لكن في

(9) القرطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 231.

(10) نعتقد أن المقصود هنا: اقتصادية.

(11) نفسه، ص 62-63.

الأقل من كلامه، وللخطيب أن يشعر لكن في الأقل من كلامه [...] وينبغي أن تكون الأقاويل المُقنعة، الواقعة في الشعر، تابعةً لأقاويل مُخَيَّلة، مُؤكدةً لمعانيها، مناسبةً لها فيما قُصد بها من الأغراض، وأن تكون المُخَيَّلة هي العُمدة. وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المُخَيَّلة الواقعة فيها تابعةً لأقاويل مُقنعة مناسبةً لها مُؤكدةً لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المُقنعة هي العُمدة»⁽¹²⁾.

هذا التصور الذي يَضْبِطُ نَقْطَ الالتقاء والافتراق بين القول الشعري والقول الخطابي، يُذكر بالنقاش الدائر بين الدارسين الغربيين حول منطقة التقاطع بين الشعرية والخطابة، تلك المنطقة التي تُسَوِّغُ قيام "بلاغة عامة"، يقول أوليفيه روبول (Olivier Reboul) بعد إشارته إلى المُنَحِّين اللذين سارت فيهما عملية الإحياء المُشار إليها أعلاه؛ نقصد منحى بلاغة الحجاج ومنحى بلاغة الصور الذي اعتبره مُختزلاً في أسلوبية (Stylistique): «ينبغي الاختيار بين الحجاج والأسلوبية؟ أم ينبغي ضمُّهما طرفاً إلى طرف؟

ستنبئني نحن حلاً ثالثاً، وسنبحث عن جوهر البلاغة ليس في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في منطقة تقاطعهما بالضبط. بتعبير آخر، يتعلق بالبلاغة، بالنسبة إلينا، كل خطاب يصل الحجاج بالأسلوب؛ كل خطاب تَحْضُرُ فيه الوظائف الثلاث: الإمتاع والتعليم والتأثير، مُجتمعةً ويستدعي بعضها البعض الآخر؛ كل خطاب يُقْنِعُ بواسطة الإمتاع والانفعال مدعماً إياهما بالحجاج»⁽¹³⁾.

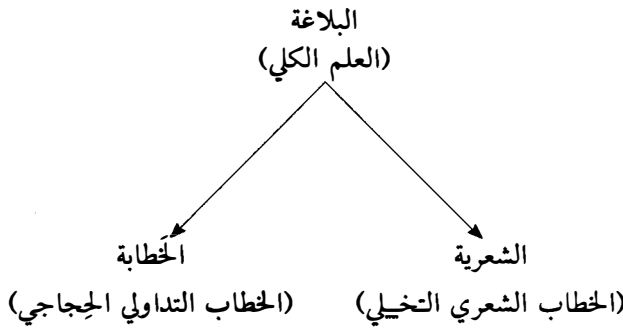
يبدو أن أوليفيه روبول يُغَلِّبُ، في بحثه عن المنطقة المُشتركة بين الشعرية والخطابة، جانب الحجاج، ما دام موضوع "البلاغة العامة" عنده هو الخطاب الهادف إلى الإقناع⁽¹⁴⁾. لكنَّ حازماً يتحدث عن بلاغة تحفظ لِكِلا طرفيهما (الشعري والخطابي) خصوصيته، وتُحدِّدُ موطن الالتقاء والافتراق بينهما.

(12) القرطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 361-362.

(13) Reboul (O.), *La rhétorique, Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, 1^{re} édition, Paris, 1984, pp.32-33.

(14) بالمناسبة، فالوظائف الثلاث للخطاب، التي ذكرها روبول، هي وظائف القول الخطابي عند شيشرون.

انطلاقاً مما سبق، نعتقد أن هذا الضبط المُصطلحي يُزيل كل أشكال اللبس والخلط والتشويش. فمُصطلح "بلاغة" يعني "العلم الكلي" الذي يدرس الخطاب الإنساني الاحتمالي؛ أي كل الخطابات الإنسانية ما عدا البرهاني منها، نقصد الخطاب العلمي الدقيق المعتمد على الرياضيات والمنطق الصوري، والمُتسم بالإنزاس والضرورة. هذا الخطاب الاحتمالي يتفرع إلى مُكوّنين أساسيين: الخطاب الشعري التخيلي والخطاب التداولي الحجاجي. وعليه، تتفرع البلاغة بهذا المفهوم إلى شقين: الشعرية، والخطابة:



من هنا يسوغ لنا الحديث عن بلاغة شعرية أو تخيلية وعن بلاغة خطابية أو حجاجية، ما دامت الشعرية والخطابة تُعودان إلى نفس العلم: البلاغة.

بالنسبة للمُصطلح الثاني: (Auditoire)، نجد أن الدارسين العرب يستخدمون له ترجماتٍ غير دقيقة. وقد سبق، في دراسة سابقة لنا، أن ترجمناه بـ "سامعة" بمعنى الجمع، على وزن ساكنة. وقد تم استخدام هذه الترجمة من قبل بعض الباحثين. ورغم أن هذا المقابل يفتقر إلى الدقة، فإننا آثرنا استعماله - في غياب أي اقتراح آخر وقتها - لكي نُميّز بين (Auditoire) و (Auditeur) التي تقابل "المُسْتَمِع" أو "المُسْتَمِعين" (في حالة الجمع)، لكن حقيقة الأمر أنها تعني نفس ما تعنيه لفظة "مُسْتَمِعين" (Les auditeurs)، كما أنها لا تؤدي معنى المكان الذي يتضمنه مُصطلح (Auditoire).

واستخدم باحثون آخرون لفظة "الجمهور"، وهو اختيار يعاني من نفس

إعاقا الاقتراح الأول، كما أنه لا يؤدي معناه الأصلي المرتبط بالسمع، مما يجعله غير قابل للاشتقاق، فكيف نتصرف فيه بالإنفراد والجمع (L'auditoire-Les auditoires)، وكيف نشتق منه ما يؤدي معنى (Auditeur) في حالة الأفراد، وفي حالة التأنيث (Auditrice). هذا إضافة إلى أن فيه نوعاً من "التميع"، باعتبار أن هذه اللفظة شائعة في مجالات مختلفة بعيدة عن الخطابة والحجاج، فتحدث مثلاً عن الجمهور في المباريات الرياضية وفي المسرح...

وقد استخدمت الباحثة التونسية سامية الدريدي لفظاً: "متلقي". وهي لفظاً بعيدة عن أداء المقصود بالمصطلح، الشيء الذي أوقعها في الحرج حين تحدثت عن تمييز بيرلمان بين (L'auditoire particulier) و (L'auditoire universel)، جاء في كلامها: «على أن اهتمام بيرلمان بهذا الأمر قد قاده إلى تصنيف آخر مشهور هو حديثه عن المتلقي "الخاص" (Particulier) والمتلقي "الكوني" (Universel) مؤكداً أنهما وباعتبارهما "موجهين" كما قدمنا يُحدّدان نوع الخطاب الحجاجي»⁽¹⁵⁾. فبدل أن تُثبت المقابل الفرنسي للمصطلح الذي يطرح المُشكل (Auditoire) أثبتت المقابل الفرنسي للنت المصاحب له.

ليس في نيتنا التقليل من اجتهاد هذه الباحثة، فكتابها المقصود يرتاد مجالاً صعباً ما يزال بكرة في الدراسات الحجاجية العربية: الحجاج في الشعر. وهذا الاختيار وحده يشهد لها لا عليها. لكننا أردنا بيان الحرج الذي يُوقع فيه استخدام مصطلحات غير دقيقة، ولا تؤدي المعنى المقصود منها.

بعد وقوفنا على الاقتراحات المقدّمة في هذا المجال ملنا إلى ترجيح اقتراح أستاذنا محمد العمري الذي حرص على حفظ الدلالة الصوتية السمعية، والاشتقاقية المكانية، لمصطلح (Auditoire). اختار الأستاذ العمري صيغة "مُسْتَمَع". فهذه اللفظة تؤدي المقصود بهذا المصطلح بشكل دقيق. فالمصطلح الفرنسي يعني مجموع السامعين والمكان الذي يجتمعون فيه، ويُحيل بذلك على المقام. ونحن نعتقد أن لفظاً "مُسْتَمَع" تؤدي كل تلك المعاني، فهي مُوجّهة

(15) الدريدي (سامية)، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجري. بنيت وأساليبه، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، إربد، الأردن، 2008، ص 32-33.

للدلالة على السامعين من خلال الجذر الذي اشتقت منه، وعلى المكان من خلال صيغتها الصرفية، وتلتقي مع المصطلح الفرنسي في دلالتها على السمع، زيادة على أنها تجعل التنقل بين المعاني المجاورة منسجماً: مُسْتَمَاعَات (Auditoires) - مُسْتَمِع (Auditeur) - مُسْتَمِعُونَ (Auditeurs) - مُسْتَمِعة (Auditrice) ... يقول محمد العمري بهذا الصدد: «مُسْتَمِعٌ» ترجمة لكلمة auditoire. وقد كنا ترجمناها في البداية بكلمة "مَحْفَل"، ثم رجحنا كلمة مستمع لجمعها - بصيغتها الصرفية ونوع صوامتها - بين السمع والمكان (الظرف)، وما يحدث في المكان يستتبع الزمن. وهي بذلك بديل لكلمة "مقام" التي استعملناها في أعمال سابقة⁽¹⁶⁾.

إذا كان من حسن حظنا أن وجدنا المصطلح السابق جاهزاً عند أستاذنا محمد العمري، فإن العثور على ترجمة ملائمة لمصطلح (Conviction) تطلب منا جهداً كبيراً. إذ لم نعثر، فيما اطلعنا عليه من دراسات عربية حول الحجاج، على أية ترجمة مُقنعة له. ومعلوم أنه مصطلح أساسي ومحوري في نظرية الحجاج خصوصاً الحديثة، ولا يُمكن التعامل مع نظرية بيرلمان وترجمتها دون إيجاد مقابل مضبوط لهذا المصطلح، إذ يمكن القول إن نظريته مبنية على ثنائية: (Persuasion/Conviction)، وهي المعيار الذي اتخذه للتمييز بين ثنائية المُسْتَمَاعَات عنده: المُسْتَمِع الخاص والمُسْتَمِع الكوني.

يعني مصطلح (Persuasion) في المدلول الغربي حُملَ المخاطب على قبول دعوى الخطيب بكل الوسائل خصوصاً التأثيرية، وهذا المصطلح يُقابل لفظه "إقناع" التي ترسّخ استعمالها منذ القديم. أما مصطلح (Conviction) فيعني جعل القناعة بصحة دعوى الخطيب راسخة في ذهن المخاطب باعتماد حُجَج تخاطب العقل أكثر من مُخاطَبَتِها للوجدان.

ونظراً لصعوبة الفصل بين ما هو وجداني وعقلي في الإنسان، أثر بيرلمان أن يُمَيِّز بين المصطلحين بشكل تقني، فاعتبر الأول (Persuasion) حجاجاً يوجّه إلى المُسْتَمَاعَات الخاصة، والثاني (Conviction) حجاجاً يهدف إلى الحصول على

(16) العمري (محمد)، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، هامش 1، ص 220.

قَبول أي كائن ذي عقل، وهو ما يَتَشكَّل منه المُسْتَمَع الكوني⁽¹⁷⁾.

إن أغلب الباحثين العرب ترجموا هذا المُصطلح (Conviction) بلفظة "اقتناع".
والحال أن هذه اللفظة، وإن كانت تلتقي مع هذا المُصطلح في جانبٍ من جوانب
معناه حين يُستعمل مصدراً لازماً، فهي لا تصلح لمختلِف استعمالاته، خاصةً
باعتباره مُصطلحاً في الحجاج. فالمُصطلح يتراوح بين معنى اللزوم ومعنى التعدية
(أي معنى الاقتناع ومعنى الحمل على الاقتناع)، بل إن استعماله بمعناه المتعدّي
هو الغالب في الحجاج. ويظهر ذلك بوضوح في فعله (Convaincre) الذي لا
يُستخدم إلا متعدياً، الشيء الذي لا يُمكن أن يؤدي معناه فعل "اقتنع" اللازم.

وقد حاول المرحوم عبد الله صولة تفادي هذا العائق باستعمال عبارة
"الحمل على الاقتناع". لكن هذه العبارة، رغم أداؤها لمعنى التعدية، لا تحلُّ
المشكل. فالمطلوب لفظة واحدة تؤدي معناه، وتصلح للتصريف وفق مختلِف
الاشتقاقات التي يخضع لها هذا المُصطلح، وإن حاولنا تصريف هذه العبارة وفق
تلك الاشتقاقات فنسضطر إلى استعمال عباراتٍ تُثقل على القارئ، وتخرق قانون
"الاقتصاد اللغوي": (محمول على الاقتناع: Convaincu - حامل على الاقتناع:
Convaincant)⁽¹⁸⁾.

وهاتان الترجمتان (اقتناع - حمل على الاقتناع) تؤديان جزءاً من دلالة
المُصطلح فقط، وهي رسوخ القناعة، ولا تُبرزان الجانب العقلي للحجاج فيه. زد
على ذلك أن لفظة "اقتناع" ستجعلنا نُعبّر عن ثنائية (Persuasion/Conviction)
بلفظين من نفس الجذر: إقناع/اقتناع.

في بحثنا عن ترجمة دقيقة لهذا المُصطلح المحوري، تدرّجنا بين ثلاثة
اختيارات قبل أن نَعُثر على اختيارٍ رابع هو الذي استقر اختيارنا عليه. سنقف فيما
يلي عند هذه الاختيارات توسيعاً للنقاش، قبل أن نعلل ترجيحنا للاختيار الرابع.
الترجمة الأولى، التي اعتمدناها في البداية، هي التي ضَمَّنَّاها رسالتنا لنيل

(17) Perelman (Ch.) et Olbrechts-Tyteca (L.), *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 3^{ème} édition, Bruxelles, 1976, p.36.

(18) باللغة الإنكليزية، وبالتابع: (Convincing) - (Convinced).

دبلوم الدراسات العليا المُعمَّقة، وهي "قَنَعَةٌ" معتبرين إياها مصدراً لفعل "قَنَعَنَ" على وزن: فَعْلَلْ فَعْلَلَةً. هذا الاختيار تحكَّم فيه، بالأساس، إكراهُ الزمن المخصَّص لإنجاز الرسالة، والذي كان يتطلب منا الحسم في شأن المُصطلح قبل انتهاء الأجل المحدَّد لتقديمها. مما دفعنا - أمام غياب أي اقتراح مُقنِع من قِبَل الدارسين، وأمام رُقُصنا، منذ البداية، استخدامَ لفظة "إقناع" و"الحمل على الاقتناع" - أن نقترح لفظة جديدة لا وجود لها في المعجم العربي، على أن تؤخذ على سبيل الاصطلاح فقط. فلم يكن الوقت يسمح لنا بالتقريب في المعجم العربي عن كلماتٍ صالحةٍ للدلالة على المقصود بهذا المُصطلح. لكن هذه اللفظة، رغم أنها صالحة بصيغتها لأن تَدُلَّ على تجذير القناعة في الذهن، ولأن تُستعمل متعدية في حالة الفعل، فإنها مرتبطة بمقابلها "إقناع" الذي اشتقنا منه هذه الكلمة، إضافة إلى أن من الصعب أن تجد طريقها إلى التداول بسبب غرابتها وربما ثقلها.

بعد مناقشة الرسالة، كان لزاماً علينا أن نَجِدَ بديلاً لهذه الترجمة قبل إعدادها للنشر. وقد وقعنا على لفظة "تَبَيِّن" التي استعملها الجاحظ جزءاً من عنوان كتابه الشهير. وقد أثبت أستاذنا محمد العمري، في كتابه: البلاغة العربية. أصولها وامتداداتها، أن مفهوم البيان عند الجاحظ يتراوح بين معنى الفهم والإفهام وبين معنى الإقناع. يقول: «يَتَنَازَعُ الْبَيَانُ عِنْدَ الْجَاظِ فِي كِتَابِهِ الْبَيَانُ وَالتَّبَيِّنُ مَفْهُومانَ أَوْ وَظِيفَتَانِ:

1 - البيان معرفة: الوظيفة الفهمية.

2 - البيان إقناع: أو الوظيفة الإقناعية.

الوظيفة الثانية هي الوظيفة الصريحة والوظيفة الأولى هي الوظيفة الكامنة المتحركة في مقدمة الكتاب»⁽¹⁹⁾.

وقد وجدنا في المعاجم العربية القديمة أن كلمتي "بيان" و"تبيين" كانتا تَدُلَّانِ من بين ما تدلان عليه على معاني مرتبطة بالحجاج والإقناع. جاء في اللسان: «... وقوله عز وجل: وهو في الخصام غير مُبِين»⁽²⁰⁾؛ يريد النساء أي

(19) العمري (محمد)، البلاغة العربية. أصولها وامتداداتها، ص 195.

(20) المقصود الآية 18 من سورة الزخرف: ﴿أَوْ مِّنْ يُنْسَوْنَ فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخَصَائِرِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾.

الأثنى لا تكاد تستوفي الحُجَّة ولا تُبَيِّن. وقيل في التفسير⁽²¹⁾: إن المرأة لا تكاد تحتج بحُجَّة إلا عليها⁽²²⁾. ويقول ابن منظور في شرح لفظة "تبين": "... وقال النبي، صلى الله عليه وسلم: ألا إن التبيين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا؛ قال أبو عُبيد: قال الكسائي وغيره: التبيين الثبُّث في الأمر والثَّأْنِي فيه؛ وقرئ: فتثبتوا، والمعنيان متقاربان. وقوله عز وجل: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِإٍ فَتَبَيَّنُوا، وفتثبتوا؛ قرئ بالوجهين جميعاً⁽²³⁾. ويضيف ابن منظور مؤكداً ارتباط معنى البيان بالحجاج في سياق شرحه للحديث النبوي: «إِنْ مِنْ الْبَيَانِ لِسِحْرًا»: «روى ابن عباس عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: إِنْ مِنْ الْبَيَانِ لِسِحْرًا وَإِنْ مِنْ الشَّعْرِ لِحِكْمًا؛ قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللَّسَن، وأصله الكشف والظهور، وقيل: معناه أن الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحُجَّتِهِ من خصمه فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه، لأن معنى السحر قلبُ الشيء في عين الإنسان وليس بقلب الأعيان، وقيل: معناه إنه يَبْلُغُ من بيان ذي الفصاحة أنه يمدح الإنسان فيصَدِّقُ فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وحبّه، ثم يَذْمُهُ فيصَدِّقُ فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وبغضه، فكأنه سَحَر السامعين بذلك، وهو وجه قوله: إِنْ مِنْ الْبَيَانِ لِسِحْرًا⁽²⁴⁾».

(21) أي في تفسير هذه الآية عند مفسري القرآن. ومن ذلك ما جاء في تفسير القرطبي: «أي في المجادلة والإدلاء بالحُجَّة، قال قتادة، ما تكلَّمت امرأة ولها حُجَّة إلا جعلتها على نفسها». انظر الموقع: <http://www.quran.al-islam.com>

وجاء في الميزان في تفسير القرآن: «وقوله تعالى: ﴿وَأَمِنْ يُكْسُوا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخَصَامِ عَيْرٌ مُبِينٌ﴾ أي جعلوا لله سبحانه مَنْ ينشأ في الحلية أي يتربى في الزينة وهو في المخاصمة والمُحَاجَّة ضعيف غير مُبَيِّن لِحُجَّتِهِ لا يقدر على تقرير دعواه. وإنما ذكر هذين النوعين لأن المرأة بالطبع أقوى عاطفة وشفقة وأضعف تعقلاً بالقياس إلى الرجل، وهو بالعكس. ومن أظهر مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية والزينة وضعفها في تقرير الحُجَّة المبني على قوة التعقل». انظر الموقع: <http://www.holyqoran.net>

(22) ابن منظور، لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، الجزء الأول، دار لسان العرب، بيروت، (د.ت.)، مادة بين، ص 302.

(23) ابن منظور، لسان العرب، مادة بين، ص 302.

(24) ابن منظور، لسان العرب، مادة بين، ص 302.

اعتباراً لهذه العلاقة بين كلمة "بيان" لفظاً معجمية ومُصطلحاً بلاغياً أصيلاً وبين معاني الحجاج والإقناع، رأينا أن نترجم مُصطلح (Conviction) بلفظة "تَبَيُّن"، لتأخذ بذلك معنى جعل المخاطب على بَيِّنَةٍ من الدعوى المطروحة عليه، فتعمل حينئذ عبارةً مثل: "بَيَّنَ فلاناً" بمعنى جعله على بَيِّنَةٍ من الأمر. وهي، بهذا المعنى تلتقي مع المُصطلح الفرنسي. وهي صالحة للاشتقاق والتنقل بين معانيه المجاورة:

- (Conviction) بمعناها المتعدي): تَبَيَّنَ.

- (Conviction) بمعناها اللازم): تَبَيَّنَ.

- (Convaincre quelqu'un): بَيَّنَ شخصاً.

- (Convaincu): مُبَيَّنٌ (أو مُتَبَيَّنٌ).

- (Convaincant): مُبَيِّنٌ⁽²⁵⁾.

لكن المشكل هو أن فعل "بَيَّنَ" في اللغة العربية يتعدى إلى الشيء وليس إلى الشخص، بمعنى أننا نقول: بَيَّنَ الأمر، ولا نقول: بَيَّنَ الشخص. وهذا هو العائق الوحيد، في اعتقادنا، أمام هذا الاختيار، لكنه قد يُشكِّلُ إعاقةً من شأنها أن تقف حجر عثرة أمام انتشاره وتداوله، وقبل ذلك قَبُوله.

هذا الأمر جعلنا نبحث عن بديلٍ آخر. وقد أثار انتباهنا، أثناء ذلك، لفظة: "تصديق"، وهي مُصطلح حاضر بقوة في التراث الفلسفي والبلاغي العربي خُصُوصاً ما يتعلق منه بالحجاج والجدل والمنطق والخطابة. ونحن ما زلنا نعتقد، رغم أننا لم نأخذ به في نهاية الأمر، أن هذه اللفظة هي الأقرب إلى أداء معنى المُصطلح الفرنسي فيما استعمل في هذا التراث من مُصطلحات.

صحيح أنه، حسب استعماله عند الفلاسفة، لا يؤدي معناه بدقة، ويأخذ معنى عاماً، كما يظهر من هذا النص لابن سينا: «فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفةً هذين الشيئين فقط؛ وهو أن يَعْرِفَ الإنسان أنه كيف يجب أن يكون

(25) بالإنكليزية، وبالتابع: (Conviction) - (Convince) - (Convinced) - (Convincing).

القول الموقَّع للتصور، حتى يكون مُعرِّفاً حقيقة ذات الشيء؛ وكيف يكون، حتى يكون دالاً عليه، وإن لم يُتوصَّل به إلى حقيقة ذاته؛ وكيف يكون فاسداً، مُحَيَّلاً أنه يفعل ذلك، ولا يكون يفعل ذلك، ولم يكن كذلك، وما الفصول التي بينها؛ وأيضاً أن يَعْرِف الإنسان أنه كيف يكون القول الموقَّع للتصديق، حتى يكون موقَّعاً تصديقاً يقينياً بالحقيقة لا يَصِحُّ انتقاضه؛ وكيف يكون حتى يكون موقَّعاً تصديقاً يقارب اليقين؛ وكيف يكون بحيث يُظَنُّ به أنه على إحدى الصورتين، ولا يكون كذلك، بل يكون باطلاً فاسداً؛ وكيف يكون حتى يُوقَّع عليه ظنٌّ وميلٌ نفس وقناعةٌ من غير تصديقٍ جزمٍ؛ وكيف يكون القول حتى يؤثر في النفس ما يؤثره التصديق والتكذيب من إقدام وامتناع، وانبساط وانقباض، لا من حيث يوقَّع تصديقاً، بل من حيث يُحَيَّل، فكثير من الخيالات يفعل في هذا الباب فعل التصديق؛ فإنك إذا قلت للعمل إنه مُرَّةٌ مُقيَّنة، نفرت الطبيعة عن تناوله مع تكذيبٍ لذلك ألبته، كما تَنَفَّرُ لو كان هناك تصديق، أو شبيه به قريب منه، وما الفصول بينها؟ ولم كانت كذلك؟ وهذه الصناعة يحتاج مُتَعَلِّمُها القاصدُ فيها قَصْدَ هذين الغرضين [أي كيف يكون القول الموقَّع للتصور والقول الموقَّع للتصديق] إلى مقدماتٍ منها يُتوصَّل إلى معرفة الغرضين؛ وهذه الصناعة هي المنطق⁽²⁶⁾. ولعله بسبب هذا المعنى العام لمصطلح "تصديق" يستعمله ابن رشد مخصَّصاً حين يتحدث عن الإقناع في الخطابة، يقول مثلاً: «وتلك هي الأمور التي توقيع التصديق الخطُّبي، وبخاصة المقاييس التي تُسمَّى في هذه الصناعة "الضمائر"، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة»⁽²⁷⁾.

وصحيح أيضاً أنها تعني تارةً ما يرتبط بالإقناع، كما رأينا، وتعني الحُجَج تارةً أخرى، وهي، بهذا المعنى، تُستعمل بصيغة الجمع، كما يُلحظ من كلام ابن سينا عن الحُجَج غير الصناعية: «وأما التصديقات التي ليست عن صناعة -

(26) ابن سينا، الشفاء. المنطق. 1 - المدخل، تحقيق الأب قناتى - محمود الخضيرى - فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1372 (1952)، ص 18-19.

(27) ابن رشد، تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم (بيروت - لبنان)، (د.ت.)، ص 4-5.

وأكثر نفعها في المشاجرات - فهي تنحصر في أقسام خمسة: الشُّنن، والشهود، والعقد، والعذاب، والأيمان⁽²⁸⁾.

لكن هذا المصطلح يأخذ معنى قريباً بشكل كبير من مُصطلح (Conviction) عند بلاغي كحازم القرطاجني. لتأمل نصه التالي: «لَمَّا كَانَ كُلُّ كَلَامٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ إِمَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى جِهَةِ الْإِخْبَارِ وَالْاِقْتِصَاصِ وَإِمَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى جِهَةِ الْاِحْتِجَاجِ وَالْاِسْتِدْلَالِ، وَكَانَ اعْتِمَادُ صِنَاعَةِ الْخُطَابَةِ فِي أَقَاوِيلِهَا عَلَى تَقْوِيَةِ الظَّنِّ لَا عَلَى إِيقَاعِ الْيَقِينِ - اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَغْدِلَ الْخَطِيبُ بِأَقَاوِيلِهِ عَنِ الْإِقْنَاعِ إِلَى التَّصْدِيقِ، فَإِنَّ لِلْخَطِيبِ أَنْ يُلَيِّمَ بِذَلِكَ فِي الْحَالِ بَيْنَ الْأَحْوَالِ مِنْ كَلَامِهِ - [...] وَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْأَقَاوِيلُ الْخُطْبِيَّةُ [...] غَيْرَ صَادِقَةٍ مَا لَمْ يُعَدَّلْ بِهَا عَنِ الْإِقْنَاعِ إِلَى التَّصْدِيقِ، لِأَنَّ مَا يَتَقَوَّمُ بِهِ وَهُوَ الظَّنُّ مُنَافٍ لِلْيَقِينِ»⁽²⁹⁾.

فحازم يُفَرِّقُ هنا بين الإقناع والتصديق، الأول مرتبط بالظن والثاني باليقين، وهما معاً يدخلان في مجال الخطابة. ولا نرى أي تَعَسُّفٍ إذا اعتبرنا أنهما متقابلان تَقَابُلَ (Persuasion/Conviction). هذا الارتباط بين التصديق واليقين يجعله قريباً من معنى مُصطلح (Conviction) الذي يدل في معناه اللازم على اليقين. لكن المشكل يظهر عند استعمال الفعل، فالبشارة الفرنسية: (L'orateur convaincu l'auditoire) مثلاً لا تصلح ترجمتها بـ: صدَّق الخطيبُ المستمعَ. وهو عائق يقف بقوة أمام استعمال "التصديق" بمختلف اشتقاقاته للدلالة على معاني اشتقاقات المصطلح الفرنسي، إذ تتداخل حينئذٍ مع معناها المعجمي (الصدق)، مثل: صدَّق ومُصدَّق.

لذلك تخلينا عن هذه اللفظة، وتبينا أخيراً لفظة "ثَبَاتِي" (من يَقَنَّ يُثَبِّتُ) التي انتبهنا إليها في سياق تَحَقُّقِنَا من لفظة "تصديق"، فكثيراً ما يرتبط معناها باليقين، كما يمكن أن نلاحظ من نص حازم والنص الأول لابن سينا أعلاه.

(28) ابن سينا، الشفاء. المنطق. 8 - الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، منشورات الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، 1954، ص 117.

(29) القرطاجي (حازم)، منهاج البُلغاء وسراج الأدباء، ص 62.

هذه اللفظة لا نجدها في المعجم العربي ضمن مُشتقَّات "يَقِنَ"، لكننا لا نرى مانعاً - أمام عدم وجود كلمة تُقابل المُصطلح في هذا المعجم - من اشتقاقها للدلالة على معناه، ما دام مُجرَّده يَصُبُّ في هذا المعنى. فلفظة "يقين" تدلُّ بِدِقَّةٍ على المعنى اللازم لمُصطلح (Conviction)، فلم لا نُعَدِّي فعله "يَقِنَ" إلى الشخص بجعله على وزن "فَعَلَ"، لنحصل على فعلٍ ومصدر يؤديان المعنى المتعدي للمُصطلح: يَقِنَ فلاناً تَيَقُّناً، مثلما تتم تعديّة كثير من الأفعال المجردة اللازمة في اللغة العربية (علم: علِّم تعليماً - شغل: شغِّل تشغيلاً...).

فبالرجوع إلى المعجم نجد أن المعنى اللازم للفظّة "يَقِنَ" يتلاءم مع معناها اللازم في (Conviction)، وحتى في استخدامها متعديةً إلى الشيء إفادةً لنفس المعنى. جاء في المعجم الوسيط، مادة يَقِنَ: «يَقِنَ الشيء - (يَيَقُنُ) يَقِناً و يقيناً: ثبت وتحقق واتضح، فهو يَقِنُ و يقين. - الشيء وبه: علمه وتحققه [...] (اليقين): العلم الذي لا شك فيه. - (في الفلسفة): اطمئنان النفس إلى حكم مع الاعتقاد بصحته (مج)⁽³⁰⁾. ويقال عِلِمَهُ يقيناً، وعِلْمُ اليقين، وعِلْمُ يقين: ليس فيه شك»⁽³¹⁾.

ويُهْمُنَا أن تُثبت هنا بعض ما ذكره ابن منظور في مادة "يَقِنَ"، وذلك لبيان علاقة معنى "يقين" بالحجاج والإقناع، ولِنَسْتَبَيِّقَ اعتراضاً محتملاً حول ارتباط اليقين بالمعرفة الحقّة التي تدخل في مجال العلوم الحقّة. جاء في اللسان: «اليقين: العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر [...] واليقين: نقيض الشك، والعلم نقيض الجهل، نقول عِلِمَتُهُ يقيناً. وفي التنزيل العزيز: وإِنَّ لَحَقَّ اليقين؛ وأضاف الحقَّ إلى اليقين، وليس هو من إضافة الشيء إلى نفسه، لأن الحق هو غير اليقين، إنما هو خالِصُهُ وأَصَحُّهُ، فجرى مجرى إضافة البعض إلى الكل»⁽³²⁾. أي أن معنى الآية هو: إنه أصحُّ اليقين، وفي هذا التمييز بين الحق

(30) (مج): من الرموز المستعملة في هذا المعجم، ويشير إلى أن اللفظ أقرّه "مجمع اللغة العربية".

(31) المعجم الوسيط، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار، الطبعة الثانية، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا، (د.ت.)، مادة يَقِنُ، ص 1066.

(32) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، مادة يقن، ص 1015.

واليقين، وكذا معنى الآية الذي يفيد أن من اليقين ما هو صحيح وما هو غير ذلك، دعمٌ للمصطلح الذي نقترحه، إذ إنهما يُدرجانه في صلب الحجاج باعتباره خطاباً احتمالياً لا مجال فيه للحقيقة الثابتة، بل يبقى مجاله هو الشبيه بالحقيقة (Le vraisemblable).

ولعل مما يدعم اندراج اليقين في مجال الشبيه بالحقيقة ما أضافه ابن منظور حين قال: «وربما عبّروا بالظن عن اليقين وباليقين عن الظن، قال أبو سدرة الأسدي، ويقال الهَجِيمِيُّ:

تَحَسَّبَ هَوَّاسٌ، وَأَيَّقَنَ أَنِّي بِهَا مُفْتَدٍ مِنْ وَاحِدٍ لَا أَغَامِرُهُ

يقول: تَشَمَّمَ الأسد ناقتي يَظُنُّ أَنِّي أَفْتَدِي بِهَا مِنْهُ وَأَسْتَحْمِي نَفْسِي فَأَتْرَكُهَا لَهُ وَلَا أَتَحْمَمُ الْمَهَالِكَ بِمُقَاتَلَتِهِ»⁽³³⁾.

انطلاقاً مما سبق، نقترح تعديّة فعل "يَقْنُ" إلى الشخص (يَقْنُ فلاناً يَقِيناً)، لتدل على جعل الدعوى المطروحة من قبل الخطيب واضحة في ذهن المخاطب، وجعل هذا الأخير مُتَبَيَّنًا ومُتَحَقِّقًا منها مطمئناً إلى صحتها ولا يراوده شك في ذلك. وبهذا المعنى تلتقي مع مُصطلح (Conviction) في دلالة على ترسيخ الدعوى في ذهن المخاطب باعتماد حُجَجٍ تُخاطب العقل أكثر من الوجدان. هكذا يُمكن الانتقال بسلاسة بين كل المعاني التي يؤديها هذا المُصطلح ومشتقاته:

- (Convaincre quelqu'un): يَقْنُ الشخصَ

- (Conviction) بمعناها المتعدي: التيقّن

- (Conviction) بمعناها اللازم: التَّيَقُّنُ (أو اليقين)

- (Convaincant): مُيَقِّنٌ

- (Convaincu): مُيَقَّنٌ (أو مُتَيَقَّنٌ).

(33) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، مادة: يقن، ص 1015.

نرجو أن نكون، بهذا الاجتهاد، قد قدّمنا إضافة مفيدة في مجال المصطلح الحجاجي العربي. وقد اقتصرنا في هذه المقدمة على هذه المصطلحات الأساسية في نظرية الحجاج. وسجد القارئ مجموعة من المصطلحات الأخرى نرجو أن نكون قد وفّقنا في اختيارنا لها. من ذلك على سبيل المثال:

Thèse	الدعوى
Analogie	تناسب
Modèle	قُدوة
Anti-modèle	قُدوة مُضادة
Argument pragmatique	الحُجّة النفعية
Argument de gaspillage	حُجّة التبديد
Argument de la direction	حُجّة الاتجاه
Argument d'inclusion	حُجّة التضمين
Argument de dépassement	حُجّة التجاوز
Catachrèse	مجاز اضطراري
Présomptions	مظنونات
Vraisemblable	شبيه بالحقيقة

لا يسعني، في نهاية هذه المقدمة، إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي محمد العمري. وسيكون أي كلام عاجزاً عن التعبير عن الدور والتأثير الذي كان له في تكويني كباحث، لعل أبسطه التزام الجدّية والصرامة والصدق في أي عمل يسعى إلى أن يكون بحثاً علمياً.

كما أشكر الأستاذ محمد الولي الذي كان له الفضل الكبير عليّ في فهم نظرية الحجاج، سواءً عند أرسطو أو عند شايم بيرلمان، حين كنت طالباً في وحدة البلاغة الجديدة والنقد الأدبي.

أما الأستاذ محمد معتصم، فالمجهود الذي بذله، سواءً في دروس الترجمة التي اضطلع بها في الوحدة، أو في إشرافه على القسم الثاني من رسالتي لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمّقة الذي تَرَجَّمْتُ فيه جزءاً من كتاب إمبراطورية

الخطابة، أكبر من أن يتسع له أي شكر، فله مني ولبقية أساتذة الوحدة: الأستاذ محمد مفتاح، والأستاذ سعيد يقطين، والأستاذ محمد الدغمومي، والأستاذ عبد الفتاح الحجمري، صادق المودة والتقدير. وسبقى عطاؤهم، عندي، جميلاً لا يُنسى، وديناً لا سبيل لأن أستوفي بعضاً منه إلا بالجد في البحث ومواصلة الدرب.

الفصل الأول

مقومات الحجاج

ولد شايم بيرلمان (Chaïm Perelman) سنة 1912 بفارسوفيا (وارسو)، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925، حيث اشتغل إلى حدود سنة 1978 أستاذاً للمنطق والأخلاق والميتافيزيقا بجامعة بروكسيل الحرة (L'Université libre de Bruxelles).

من أهم أعماله إضافة إلى إمبراطورية الخطابة (*L'empire rhétorique*) ومُصَنَّف في الحجاج - الخطابة الجديدة (*Traité de l'argumentation-La nouvelle rhétorique*) الذي ألفه برفقة أولبرخت تيتكا (Olbrechts-Tyteca)، هناك: الخطابة والفلسفة (*Rhétorique et philosophie*) سنة 1952 (بالاشتراك مع تيتكا)؛ العدل والعقل (*Justice et raison*) سنة 1963؛ القانون والأخلاق والفلسفة (*Droit, morale et philosophie*) سنة 1968؛ حقل الحجاج (*Le champ de l'argumentation*) سنة 1969؛ المنطق القضائي (*Logique juridique*) سنة 1976؛ المعقول وغير المعقول في القانون (*Le raisonnable et le déraisonnable en droit*) سنة 1984. وهي السنة التي توفي فيها. إضافة إلى ذلك فقد أشرف على إصدار سلسلة الاستدلال القضائي (*Le raisonnement juridique*)، التي بلغت أربعة عشر كتاباً عن منطق القانون وسبعة كتب عن المساواة.

بهذه الأعمال، ارتبط اسم شايم بيرلمان بالخطابة الجديدة، فإليه يرجع الفضل في إعادة الاعتبار للبلاغة، وذلك بتصحيحه المنظور الذي كان يرى فيها مُجرد زخرفة وتزيين، وبقيامه بجعلها المبحث الذي إليه نعود، إذا أردنا دراسة الخطاب الإقناعي، أي أنه جعلها تنفتح على كافة الخطابات الإنسانية باستثناء البرهنة الصورية والرياضية.

ولعلَّ إنجاز بيرلمان الأهم - إذا أردنا أن نلخص أعماله في جملة واحدة - أنه أعاد للخطابة طابعها الفلسفي الذي حُرمت منه عبر قرون، على يد أفلاطون الذي اعتبرها مجرد سفسطة، وبمساهمة من أرسطو نفسه، الذي أبعداها عن الفلسفة حين فصلها عن الجدال. بهذا الإنجاز، أصبح بيرلمان، بدون شك، من أكبر مُجدّدي الفكر الإنساني المعاصر.

إن شايم بيرلمان، بإعادته الاعتبار للخطابة بوصفها فنّاً للإقناع، قد «نجح في إعطاء مضمون إيجابي للرؤيا الخاصة بالإنسان، واللغة، والعقل، والقانون، والأخلاق»⁽¹⁾. وبذلك جعلها أحد المرتكزات الأساسية للفلسفة.

ويُعتبر كتاب إمبراطورية الخطابة تلخيصاً لكتاب مُصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة. فهو عرض مختصر لنظريته في الحجاج التي بَسَطها بشكل مُنْهَب في هذا الأخير، (يتكوّن كتاب مُصنّف في الحجاج من 734 صفحة، في حين يشتمل كتاب إمبراطورية الخطابة على 196 صفحة). فإذا كان المُصنّف الذي وضعه بيرلمان بالاشتراك مع أولبرخت تيتكا «جماع تصانيف المؤلفين وزبدة أبحاثهما المتفرقة في مقالات وكتب أخرى لهما»⁽²⁾. فإن كتاب الإمبراطورية - الذي ألّفه تسع عشرة سنة بعد المُصنّف، وست سنوات قبل وفاته⁽³⁾ - هو عُصارة نظريته وخُلاصة خُلاصات أعماله، سواء السابقة لصدور المُصنّف أو اللاحقة له، فكل أعماله هي إما روافد تُصبّ فيه أو امتدادات له.

يتكوّن كتاب إمبراطورية الخطابة من مقدمة وأربعة عشر فصلاً، تشكّل المقدمة مع الفصلين الأولين مدخلاً لا بد منه لفهم نظرية الحجاج عند بيرلمان. ذلك ما سنتوقف لبيانهِ في الفقرات التالية.

في المقدمة، يتعرف القارئ على قصة المؤلف مع الخطابة، وكيف وصل

(1) Mayer (M.), *Encyclopedia Universalis*, France S.A, 1990, <http://www.universalis.fr>

(2) صولة (عبد الله)، "الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مُصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتكا"، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تأليف جماعي، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، ص 298.

(3) صدر كتاب مُصنّف في الحجاج سنة 1958 وكتاب إمبراطورية الخطابة سنة 1977.

عن طريق الصدفة إليها. فقد مكّنته دراسة قام بها حول العدل من منظور وضعاني، تحت عنوان عن العدل (*De la justice*)، من استخراج قاعدة صورية للعدل (مفادها أن الكائنات المنتمية إلى نفس الفئة ينبغي أن تُعامل بالطريقة نفسها)، لآخَظَ أن من الصعب تطبيقها دون اللجوء إلى أحكام القيمة التي كانت تبدو له آنذاك اعتباطية وغير خاضعة لأي منطق. ومن منطلق قناعته بأنه بدون منطقي لأحكام القيمة تُفقّد الفلسفة العملية جدّيتها، وعليها أن تتخلى عن موضوعها التقليدي الذي هو البحث عن الحكمة، وانطلاقاً من إحساسه بالفراغ المَهول الذي يشكّله غياب هذا المنطق، طَفَّقَ يبحث بصحبة أولبرخت تيتكا عن منطقي يستطيع الحسم في أفضلية قيمة على أخرى، باتّباع نفس منهج غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) الذي أدّت تحليلاته لطُرق الاستدلال عند الرياضيين، وبِحُثّه عن المنطق المُستخدَم عندهم، إلى تجديد المنطق الصوري.

إن هذا العمل المضني والطويل النفس الذي قام به المؤلفان، وصل بهما إلى خُلاصة أساسية شكّلت كشافاً بالنسبة لهما؛ هي أنه ليس هناك منطق لأحكام القيمة، وهذا معناه أنه لا يمكن لأحكام القيمة أن تخضع لاستدلالات منطقية صارمة ملزمة، ولا يمكن لها أن تخضع لاستنباطات صحيحة صورياً أو لاستقراءات تنطلق من الخاص إلى العام، بل إلى تقنيات ججاجية تهدف إلى كسب اعتناق المخاطبين للدعوى المعروضة عليهم، وتبقى فعاليتها مشروطة بمدى اقتناعهم بها. هذه التقنيات تم تطويرها منذ قرون عديدة تحت اسم الخطابة. هذا الكشف وصل إليه المؤلفان بمناسبة قراءة مقتطفات من بلاغة برونو لاتيني (Bruno Latini) التي ذيل بها جان بولان (Jean Paulhan) كتابه أزهار تارب (*Les fleurs de Tarbes*). وكان من السهل عليهما الرجوع منها إلى الخطابة القديمة وخاصة خطابة أرسطو.

هكذا كان لقاء شاييم بيرلمان مع الخطابة، لقاء تمّ في مفترق طرق بين مجال عقلائي صارم يفرض فيه الاستدلال نفسه على الجميع، ومجال مائع مُنْفَلِت وزُبُقِي⁽⁴⁾، تكون الاستدلالات فيه "هشة" ولا تفرض فيه نفسها بشكل

(4) لا تحمل هذه الكلمات أي معنى قذحي.

نهائي وحاسم على الجميع، بل غاية ما تتوصل إليه، ترجيحُ هذا الحكم على ذلك، في ارتباط وثيقٍ بظروفٍ وملابسٍ خاصة، تتغير حسب المقام ونوعية المخاطبين وشخص المُستَلِد.

إن قصة هذا اللقاء لا تخلو من أهمية في فهم نظرية الحجاج عند بيرلمان ومنظوره للخطابة؛ فمن خلالها يمكن استخلاص مجموعة أمور منها:

- أن الخطابة هي المجال الذي يمكن أن ينظم أحكام القيمة، وهذا معناه أنها مرتبطة بما يحكم سلوكات الناس وتصرفاتهم وتوجهاتهم في الحياة، وما يسيّر حياتهم ويوجه اختياراتهم نحو الأسمى والأفضل. يقول محمد العمري: «فمن الطريف مثلاً أن نجد علماً من أعلام نظرية الخطابة والحجاج في العصر الحديث، أقصد بيرلمان، يكشف بلاغة أرسطو - كما يحكي في مقدمة إمبراطورية البلاغة - من خلال البحث عن منطقٍ للقيم، ينتهي إلى أن منطق القيم الوحيد الممكن هو الذي شرّعه أرسطو في فن الخطابة. فأرسطو حين قسم الخطابة إلى مُشاجرية (قضائية) واستشارية (سياسية) وتبشيرية (تقويمية) كان يفكر في الدفاع عن قيم العدل والخير والجمال على الترتيب»⁽⁵⁾.

فالخطابة، إذن، مرتبطة بالقيم السامية أي بالأخلاق، وذلك يبرّئها من التهمة التي طالما شوّهت سُمتها، وكوّنت نظرة الاحتقار إليها؛ نعني «تهمة المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وب عقله أيضاً، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها»⁽⁶⁾.

- تمييز الحجاج عن المنطق الصوري، وهو بذلك أعاد الأمور إلى نصابها، وصحّح الخطأ التاريخي الذي ارتكبه بيير دولا راميه (Pierre de la Ramée) الذي جمع بين الاستدلالات الجدلية والاستدلالات التحليلية (أي بين الحجاج والبرهنة) في مبحثٍ واحد هو مبحث الجدل، وحرّم الخطابة من قسميها

(5) العمري (محمد)، دائرة الحوار ومزالق العنف، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2002، ص 39.

(6) صولة (عبد الله)، "الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مُصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه"، ص 298.

الأساسين "الإيجاد" و"الترتيب"، ولم يترك لها سوى قسم "العبارة"، لتصبح الخطابة عنده صناعةً تحسّن القول وزخرفته. وفتح، بذلك، الباب أمام المسار الذي ستحول من خلاله من بلاغة إقناع إلى بلاغة مُحَسَّنات⁽⁷⁾.

- بهذا التمييز بين الحجاج والمنطق الصوري، أصلح بيرلمان، إذن، ذلك الخطأ التاريخي، وأعاد الحياة إلى الخطابة باعتبارها فن إقناع، وضبط علاقتها بالمنطق، كما أنه ربطها بالفلسفة. فنظرية الحجاج عند أرسطو كما يقول بول ريكور (Paul Ricoeur)، تُشكّل بالنسبة لخطابته «القطب الرئيس، وتزوّد، في الآن نفسه، بِوَفَصَلٍ علاقتها مع المنطق البرهاني ومع الفلسفة»⁽⁸⁾.

يقول أوليفيه روبول عن بيرلمان: «فالخطابة صالحة عنده لأن تكون منطقاً لأحكام القيمة، أي للفلسفة، على شرط التخلي عن التعارض التبيطي بين منطقي مختزل في البرهنة الشكلية والخطابة مختزلة في إجراءات إقناعية غير عقلية»⁽⁹⁾.

وبهذا التمييز، فصل بيرلمان بين الاستدلال المنطقي الملزم، والاستدلال الحجاجي الذي يترك الحرية والاختيار للمخاطب، ولا مجال فيه للضرورة والإلزام. وسوف يلاحظ قارئ الكتاب (كتاب إمبراطورية الخطابة) أن المؤلف لم يَن يَكْرُرُ التأكيد على الفرق بين المنطق والحجاج؛ بين الاستدلالات التحليلية والاستدلالات الجدلية.

- في بحثه عن منطقٍ لأحكام القيمة، يقف المؤلف بوضوح ضد الفكر الوضعاني الذي يرفض أحكام القيمة ويعتبرها غير ذات معنى، وساهم من هذا المنطلق بشكل فعال، إلى جانب الفكر العقلاني الرياضي، ممثلاً في ديكرت، في إقصاء الخطابة. ولعل هذا البحث عن منطقٍ لأحكام القيمة كان إعلاناً لبيرلمان عن طلاقه النهائي مع الفكر الوضعاني.

في المقدمة كذلك، سوف يتساءل المؤلف عن الأسباب التي أدت إلى اختزال

(7) انظر:

Perelman (Ch.), *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, p.17.

Ricoeur (P.), *La métaphore vive*, ed. Seuil, Paris, 1975, pp.13-14. (8)

عن مقال د. محمد العمري: "البلاغة العامة والبلاغة المعجمة"، مجلة فكر ونقد، (9)

العدد 25، يناير 2000، ص75.

التراث البلاغي الإغريقي-اللاتيني في بلاغة مُحَسَّنات، ويترك مهمة الجواب لجيرار جينيت (Gérard Genette) ثم لبول ريكور، ليُخلَّص إلى توجيه النقد إلى الاتجاه الذي يحاول تجديد البلاغة باختزالها في الصور الأسلوبية، معلناً أنه «من العبث أن نأمل تجديد البلاغة انطلاقاً من بلاغة مُحَسَّنات»⁽¹⁰⁾.

وفي هذا السياق، يقدم تعريفه للوجوه البلاغية، ويدقق الفرق بين الحجاجية منها وبين التي لا تكون سوى زخرفة وتزيين⁽¹¹⁾. وهو بهذا التمييز يضع، في الآن نفسه، تراتبية بين الوجه البلاغي الحجاجي وبين المُحَسِّن الفارغ من الحجاج؛ فالثاني ليس إلا زخرفة لا فعالية لها في الخطاب، فهو يُشبه «زهوراً ذابله في مَرَج مُعْشِب»⁽¹²⁾. يقول محمد الولي عن منظور بيرلمان للاستعارة: «إلا أن السمة المميزة للاستعارة عند بيرلمان، هي قدراتها الحجاجية. لقد كَفَّت عن أن تكون مجرد مُحَسِّن من المحسّنات الترفيية. إنها لا تغدو كذلك إلا حينما تفشل في أداء وظائفها الحجاجية»⁽¹³⁾.

ويختم المؤلف المقدمة بالإشارة إلى الازدهار الذي تعرفه الخطابة باعتبارها تقنية للتواصل والخطاب الإقناعي في الولايات المتحدة الأمريكية، ليُخلَّص إلى أن إعادة الاعتبار للخطابة الذي يشهده الفكر المعاصر لم يكن ليتحقق لو لم تتم إعادة النظر في علاقتها بالجدل.

هكذا يعرف القارئ من خلال مقدمة الكتاب، إضافة إلى ما سبق استخلاصه من قصة لقاء المؤلف مع الخطابة، موقف المؤلف الراض لبلاغة المُحَسَّنات، وأنه على الطرف النقيض مع الاتجاه الذي يسعى لتجديد البلاغة من هذا المنطلق. كما يتعرف على تصور المؤلف للوجوه البلاغية باعتبارها ذات دور حجاجي، وهو ما سيصادفه مراراً طيلة رحلته مع الكتاب.

L'empire rhétorique, p.14.

(10)

(11) نفسه، ص 13.

(12) نفسه، ص 13.

(13) الولي (محمد)، البلاغة والاستعارة في آثار أرسطو وعبد القاهر الجرجاني وشايم بيرلمان، أطروحة دكتوراه، ص 588.

وقد تم نشر هذه الأطروحة، بعد انتهائنا من إنجاز هذا العمل، تحت عنوان: الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، الرباط، 2005.

ويشكّل الفصلان الأول والثاني الأرضية التي بنى عليها بيرلمان نظريته في الحجاج، ففيهما يوضح المنطلقات والأسس التي يصعب فهم بلاغته الجديدة دون معرفتها. ذلك موضوع ما يلي من فقرات.

إن أول ما يلفت انتباه قارئ هذين الفصلين، أن بيرلمان يبني نظريته على أسسٍ أرسطية. إذ يمكن القول إن الخطابة الجديدة التي وضعها قائمة على إعادة الاعتبار لخطابة أرسطو من جهة، وعلى تجديدها بتوسيع مجالها من جهة ثانية.

انطلقت إعادة الاعتبار هاته، من دراسة عميقة للأسباب التي أدت إلى إهمال جانبها الحجاجي واختزالها في بلاغة محسنات. في هذا الإطار، يعتبر بيرلمان أن الضربة القاصمة التي وُجّهت إلى خطابة أرسطو جاءت على يد بير دولاراميه الذي جمع، كما تَمَّت الإشارة أعلاه، بين الاستدلالات الجدلية والاستدلالات التحليلية، وأن أمير طالون (Omer Talon)، صديقه، كرّس عمل دولاراميه حين أصدر سنة 1572 أول "خطابة" محصورة في دراسة الوجوه البلاغية.

من جهة أخرى، يعتبر بيرلمان أن السبب الذي أدى إلى تردّي الخطابة، ابتداء من القرن السادس عشر، يعود بالأساس إلى «صعود الفكر البورجوازي الذي عمّم دور البداة، سواء البداة الشخصية للبروتستانتية أو البداة العقلية للديكارتية أو البداة الحسية للتجريبية»⁽¹⁴⁾.

لذلك، كان أوّل إجراء يقوم به بيرلمان هو الفصل بين الاستدلالات التحليلية (التي دَرَسها أرسطو في كتابه: التحليلات الأولى والتحليلات الثانية (*1^{ère} et 2^{ème} Analytiques*))، والمتعلقة بالمنطق الصوري وبين الاستدلالات الجدلية التي دَرَسها في كتب أخرى (مما يدل على تفريقه بين هذين النوعين من الاستدلالات) وهي الجدل (*Les Topiques*) والخطابة (*Rhetorique*) والتفنيدات السفسطائية (*Les Réfutations sophistiques*)، وهي الكتب التي تجمع نظرية أرسطو في الحجاج.

فالاستدلالات التحليلية صورية، وتنطلق من مقدماتٍ لا مجال لمناقشتها سواءً كانت بديهية أو صادقة أو مجرد فرضيات، وهي برهانية غير شخصية، أي أنها كما يقول محمد الولي: «غير متلونة بألوان الذات»⁽¹⁵⁾.

أما الاستدلالات الجدلية، فتتعلق من مقدماتٍ غير مُلزمة، وتكون مرتكزة على الرأي لا على الحقيقة، وتبقى دائماً عُرضة للنقاش. كما أن الهدف منها ليس استنباط نتائج انطلاقاً من مقدمات معينة - مثلما عليه الأمر في الاستدلالات التحليلية - بل تحقيقَ اعتناق المُتَمَنِّع للدعوى المعروضة عليه أو تقويته.

إن بيرلمان يُصلح، بهذا الفصل بين هذين النوعين من الاستدلال، خطأً بيير دولاراميه، ويعزل المنطق الصوري عن الجدل، أي إنه يعزل مجال البَدَهِيات عن مجال الشبيه بالحقيقة، وبذلك أعاد للخطابة مجالها الحيوي، وردّها إلى أحضان الحجاج بحيث تصبح الأداة الضرورية لكل خطاب لا ينتمي إلى العلوم الحقّة.

وبهذا الفصل، كذلك، يقف بيرلمان في خطّ مضاد للعقلانية والتجريبية التي جعلت البدهاة العقلية أو الحية أساس كل معرفة، رافضة بذلك كل ما يعتمد على الرأي والشبيه بالحقيقة، وهو مجال الخطابة بامتياز. فقد هاجم بيرلمان هذين المذهبين، معتبراً إياهما ألدّ أعداء الخطابة، وناقش آراءهما حول البدهاة والحُسد، وأبان عن فسادها، وأنها، إن أمكن تطبيقها في المجالات العلمية الخالصة، لا يمكن تعميمها على العلوم الإنسانية والفلسفة.

هكذا، وبهذا الفصل، صَحّح بيرلمان الأخطاء التاريخية التي ارتكبت في حق الخطابة، وفتح لها المجال لتستعيد عرشها كـ «ملكة قديمة/جديدة للعلوم الإنسانية» كما نعتها والتر جينس (Walter Jens)⁽¹⁶⁾.

وإذا كان بيرلمان قد فصل بين الاستدلالات التحليلية والاستدلالات الجدلية، فإنه قد قام بالجمع بين الخطابة والجدل. وهذا هو الإجراء الثاني الذي

(15) الولي (محمد)، البلاغة والاستمارة في آثار أرسطو وعبد القاهر الجرجاني وشايم بيرلمان، ص 415.

L'empire rhétorique, p.177.

(16)

قام به بيرلمان لبناء نظريته في الحجاج. فهو يرى أن المنطق الحديث ارتكب خطأ مناظراً لخطأ بيرر دولاراميه حين طابق بين المنطق والمنطق الصوري، «لأنه، حسب عبارته، إذا كان ممّا لا شك فيه أن المنطق الصوري يُمثّل مبحثاً منفصلاً؛ يخضع كالرياضيات للعمليات والحساب، فَمِمّا لا شك فيه أيضاً أننا نمارس الاستدلال، حتى حين لا نقوم بعمليات حسابية، أثناء مشاورة مع النفس أو مناقشة عُُمومية، مُدليّن بحُجج لصالح دعوى ما أو ضدها؛ ومتقدين أو مُقنّدين نقداً ما. ففي جميع هذه الحالات، لا يبرهن المرء، كما في الرياضيات، بل يُحاجج. فمن الطبيعي إذن، إذا فهِمنا المنطق باعتباره دراسةً للاستدلال في جميع أشكاله، أن نتّمّ نظرية البرهنة التي بَلّوَرها المنطق الصوري، بنظرية للحجاج تَدْرُس استدلالات أرسطو الجدلية. هذه الأخيرة تتألف من حجّاجات ترمي إلى قَبول دعوى تكون محل نقاش أو إلى رفضها: فدراستها بالإضافة إلى دراسة مُلابسات عرضها، هي موضوع الحُطابة الجديدة التي تكَمّل وتوسّع في الآن نفسه حُطابة أرسطو»⁽¹⁷⁾.

وهذا معناه أن بيرلمان يرفض التعارض الذي أقامه أرسطو بين الجدل والحُطابة. فقد اعتبر هذا الأخير أن الجدل يهتم بالحُجج المستخدمة في المناظرات أو في الحوار مع مخاطب واحد، بينما تتعلق الحُطابة بالحُجج المستخدمة في الخطب التي تُلقَى في ساحة عُُمومية أمام حشد من الناس غير مختصين وعاجزين عن تتبع استدلالات معقدة. لكنّ بيرلمان يعتبر أن هذا الفصل بين الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي فصل مصطنع، فهو يرى أن الخلاف بينهما خلاف في الظروف والمُلابسات المحيطة بكل واحد منهما، وليس خلافاً في طبيعتهما⁽¹⁸⁾.

وفي رأينا، أن الجمع بين الحُطابة والجدل هو أهم إنجاز قام به بيرلمان وأكبره، وهو الذي مكّنه من تجديد الحُطابة، وفتح له المجال لتوسيع حُطابة أرسطو وتعديلها. فتَبَعاً لهذا الإجراء، أصبحت الحُطابة الجديدة «تتعلق بالخطابات الموجهة إلى جميع أنواع المُستَمعات سواء تعلق الأمر بجمهور

(17) *L'empire rhétorique*, p.18 (والتشديد منا).

(18) نفسه، ص 29.

متجمع في الساحة العمومية أم باجتماع للمتخصصين، وسواءً توجَّهنا إلى فرد واحد أم إلى الإنسانية جمعاء، وستعالج حتى الحُجَج التي يوجَّهها المرء لنفسه أثناء مشاورة مع النفس»⁽¹⁹⁾.

هكذا، وبفضل هذا الجمع بين الخطابة والجدل تمكَّن بيرلمان من تشوير مفهوم المُتَمَع، الذي عرفه بأنه «مجموع من يريد الخطيب أن يؤثر فيهم بواسطة حجاجه»⁽²⁰⁾. وهذا المجموع يذهب من الشخص وهو يحاور نفسه، إلى الإنسانية جمعاء التي يُطلق عليها المُتَمَع الكوني، مروراً بتشكيلات لانهاية من المُسْتَمَعات الخاصة. من هنا قسّم بيرلمان المُسْتَمَع إلى نوعين: مُتَمَع خاص ومُتَمَع كوني؛ يتكوّن الأول من الشخص نفسه أو من جمعٍ محدود العدد، والثاني يشمل كل كائن ذي عقل.

هذا التقسيم للمُستَمَع مكَّن بيرلمان من التفريق بين الإقناع والتيقين بشكل تقني. يقول: «إن التمييز بين الخطابات المتوجهة إلى نفر قليل، وتلك الصالحة للجميع، تمكَّن من فهم أفضل لما يعارض بين الخطاب الإقناعي والخطاب الذي يطمح إلى التيقين. فبدل أن يُعتبر أن الإقناع يتوجه إلى المُخَيِّلَة وإلى العاطفة، وباختصار إلى المحركات الذاتية، في حين أن الخطاب المُيَقِّن يستدعي العقل، وبدل المقابلة بينهما مقابلةً ذاتي بالموضوعي، يُمكن تمييزهما بشكل أكثر تقنية، وبطريقة أكثر دقة أيضاً، بالقول إن الخطاب الموجَّه إلى مُتَمَع خاص يهدف إلى الإقناع في حين يرمي الخطاب الموجَّه إلى المُتَمَع الكوني إلى التيقين»⁽²¹⁾.

غير أن هذا التعريف ليس مرتبطاً بعدد الأشخاص بل بنوايا الخطيب، فقد لا يُعتبر الخطيبُ أحياناً من يتوجه إليهم - حتى أثناء مشاورة مع النفس - سوى تجسيدٍ للمُستَمَع الكوني.

وما دام الخطاب المُيَقِّن هو الذي يتكوّن من مُقدمات وحُجَج جديرة بأن تُقبَل من كل أفراد المُستَمَع الكوني، فإن هذا المُستَمَع هو الذي يتوجه إليه

L'empire rhétorique, p.19.

(19)

(20) نفسه، ص 27.

(21) نفسه، 31 (والتشديد منا).

الفيلسوف. هكذا تصبح الفلسفة مُرتبطة بالخطابة، وتصبح الخطابة غير خاصة بالخطاب الشفوي فحسب، كما كان عليه الأمر في الخطابة القديمة، بل كذلك بالخطاب الكتابي. بل إن بيرلمان لا يهتم بخصوصيات الخطاب الشفوي، فأكثر النصوص التي يستشهد بها هي من الخطابات الكتابية.

وبهذا المفهوم الجديد للمستمع، يُطلقُ بيرلمان الخطابة من عقالها لتتفتح على جميع الخطابات الإنسانية غير البرهانية، وهو بذلك لا يلتزم بتقسيم أرسطو الثلاثي للأجناس الخطابية. فمعلوم أن أرسطو قد ميّز بين الأجناس الخطابية الثلاثة وفق الوظيفة التي يمارسها المستمع في كل واحدة منها: «ينبغي بالضرورة أن يكون السامع إما مُشاهداً أو حَكَمًا، والحَكَم ينبغي أن يبتّ إما في [أُمور] الماضي أو المستقبل. فمثلاً العضو في جمعية عُُمومية هو حَكَم في المستقبل، والقاضي يقضي في الماضي، والمُشاهد يحكم على مهارة الخطيب؛ ولهذا كان هناك بالضرورة ثلاثة أجناس من الخطابات في الخطابة: الاستشاري (Délibératif)، والقضائي (judiciaire)، والاحتفالي (Épidictique)»⁽²²⁾، فبيرلمان يعتبر أن هذا التقسيم مصطنع⁽²³⁾، وأن الجنس الثالث من الخطابة أي الجنس الاحتفالي مركزي في الحجاج على عكس المنظور السائد، لأن دوره يكمن في تقوية اعتناق المستمع لقيم معينة، تلك القيم التي تُشكّل الرافعة التي تعتمد عليها الخطابات الهادفة إلى دفع المخاطبين إلى الفعل؛ فقد يحدث أن يتحول مهرجانٌ منظم لتأبين شخصٍ راح ضحية اغتيالٍ سياسي إلى مظاهرة تطالب بالقصاص من الجُناة⁽²⁴⁾.

وبما أن الخطاب الاحتفالي يهدف إلى تقوية الإجماع حول قيم معينة تُوجّه الفعل في المستقبل، فإن الفلسفة العملية تصبح، عند بيرلمان، مندرجة ضمن هذا النوع من الخطابات. وهو، بالنسبة إليه، سبب إضافي للجمع بين نظرية الحجاج والخطابة. يقول في كتاب مُصنّف في الحجاج: «على عكس الجنس الاستشاري والقضائي اللذين يستهدفان الحصول على قرار بالقيام بفعل، يخلق [الجنس]

Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Gallimard, 1998, p.30 (22) (1358b).

L'empire rhétorique, p.33.

(23)

(24) نفسه، ص.33.

الاحتفالي، مثله مثل الخطاب التربوي، مجرد استعداد للقيام بالفعل، من هنا يمكن تقريبهما من الفكر الفلسفي. وإذا لم يكن من السهل تطبيق هذا التمييز بين الأجناس الخطابية دائماً، فإنه، مع ذلك، ينطوي - من وجهة نظرنا - على ميزة كونه يمنح لدراسة الحجاج إطاراً موحداً: فكل حجاج لا يتم تصويره، ضمن هذا المنظور، إلا في ارتباطٍ بالفعل الذي يهيء له أو يحدده. وهو سبب إضافي يبرر ربطنا نظرية الحجاج بالخطابة بدل ربطها بجدل القدماء، فهذا الأخير محدود في الجانب النظري فحسب، بينما تضع الخطابة، على الصعيد الأول، المفعول الذي يمارسه الخطاب على شخصية المستمعين بكاملها⁽²⁵⁾.

إن بيرلمان، بعدم تبيينه للتقسيم الأرسطي الثلاثي للأجناس الخطابية الثلاثة الذي يرى أنه كان مستوحى من الممارسة السياسية الأثينية⁽²⁶⁾، وبمفهومه الجديد للمستمع، يخرج بالخطابة من هموم المجتمع الأثيني، لتنتفع على هموم العصر وتتلاءم مع مستجداته، خاصة أمام التطور الذي عرفته وسائل الاتصال، حيث أصبحت الخطابات بمختلف أنواعها وأشكالها تنتقل بسرعة الضوء، وتهاجم الإنسان حتى في عقر داره.

ولم يكتف بيرلمان بثوير مفهوم المستمع، بل جعله المركز الذي يدور عليه الحجاج. فالقاعدة العامة التي ينطلق منها بيرلمان في تحديد فعالية الحجاج هي تكثيف الخطيب مع مستمعه، إذ إن كل شيء في الحجاج مرتبط به: فمقدمات الحجاج يجب أن يختارها الخطيب مما هو مقبول عند مستمعه، وقوة الحجة رهينة بالكيفية التي يتلقاها بها المستمع⁽²⁷⁾، ونفس الأمر بالنسبة لترتيب الحجج؛ ف«بما أن الهدف من الخطاب هو إقناع مستمع ما، فترتيب الحجج سيكون مكثفاً مع هذه الغاية: كل حجة يجب أن يؤتى بها في الوقت الذي ستمارس فيه أكبر أثر»⁽²⁸⁾.

Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, (25) p.71.

L'empire rhétorique, p.32.

(26)

(27) نفسه، ص 163.

(28) نفسه، ص 163.

من خلال هذا العرض لما جاء في مقدمة كتاب إمبراطورية الخطابة وفي فصله الأولين، تظهر أهمية ما جاء فيها لفهم نظرية الحجّاج عند شايم بيرلمان، وبالتالي لتتبع ما جاء في بقية الفصول. فإذا كانت هذه الأخيرة بسطاً لتفاصيل هذه النظرية، تلك التفاصيل المتعلقة بمقدمات الحجّاج وتقنياته وطريقة عرض الحجّاج وترتيبها داخل الخطاب. فإن الفصل الأول والثاني يشكّلان، إضافة إلى المقدمة، الأرضية التي تركز عليها هذه النظرية، ففيها يطرح بيرلمان المنطلقات والمقومات الأساسية لتصوره للحجّاج، وهو يصعب أن يُفهم بدونها.

الفصل الثاني

منطلقات الحجاج

1. مقدمات الحجاج:

1.1. تمهيد:

يُعتبر بيرلمان، كما سبق، أن القاعدة العامة والمبدأ الأساس للتأثير في المستمع، هو تكيف الخطيب مع مستمعه. وأن الوسيلة الرئيسة لتحقيق هذا التكيف هو أن لا يختار الخطيب نقطة انطلاق حجاجه، إلا من مقدمات (Prémises) مقبولة ومُسلّم بها من قبل من يوجه إليهم الخطاب. فالهدف من الحجاج ليس تقديم الدليل على صدق النتيجة انطلاقاً من صدق المقدمات، كما هو عليه الأمر في البرهنة الصورية، بل الهدف هو نقل الاعتناق (Adhésion) الحاصل حول المقدمات إلى النتائج، إنه نوعٌ من نقل عدوى القبول الذي تتمتع به المقدمات إلى النتائج. لذلك فعلى الخطيب ألا ينطلق إلا من مقدمات مقبولة بشكل كاف من المستمع، لأن نقل هذا القبول لا يتم إلا بالربط المتين بين المقدمات والدعاوى التي يسعى الخطيب لجعلها مقبولة. فالخطيب الذي لا يأخذ بعين الاعتبار، في حجاجه، مدى قبول مستمعه للمقدمات التي ينطلق منها، يرتكب ما يعتبره بيرلمان أفظع خطأ في الحجاج؛ ألا وهو: المصادرة على المطلوب (Pétition de principe). وهي تعني في الحجاج أن يبني الخطيب حجاجه على مقدمات يتوهم أن المستمع يتقاسم معه التسليم بها، في الوقت الذي تكون فيه هذه المقدمات مُجادلاً فيها. من الأمثلة التي قدّمها بيرلمان على المصادرة على المطلوب خطبة أنتيفون (Antiphon) "عن جريمة قتل هيروديس":

«اعلموا أنني أستحق الرحمة أكثر من العقاب. إن العقاب يستحقه الجناة فعلاً، والرحمة يستحقها من اتهموا ظلماً»⁽¹⁾. يُعلّق بيرلمان على هذه المرافعة قائلاً: «إن النتيجة المعطاة في البداية "إنني أستحق الرحمة أكثر من العقاب" كانت ستفرض نفسها لو كانت المقدمة الصغرى المضرة "أنا بريء" مسلماً بها: في هذه الحالة سيكون الحكم قد صدر والمتهم قد تَمَّت تبرئته. أما وأن المحاكمة ما زالت جارية، والحُكْم لَمَّا يَصُدُّر، فمن البدهي أن الأمر يتعلق بمصادرة على المطلوب»⁽²⁾.

ويُلحّ المؤلف، بهذا الخصوص، على ضرورة التفريق بين صدق الدعوى وقبولها. إذ قد تكون رغم صدقها غير مقبولة عند المستمع. فحتى لو كانت صادقة، فإن اعتبارها مقبولة، في الوقت الذي تكون فيه محل خلاف، يُعتبر مصادرة على المطلوب.

من هنا، ينبغي على الخطيب أن يتكيف مع مستمعه لكي تكون استدلالاته ناجعة، وذلك بآلا يختار مقدماتٍ حجاجه إلا مما يكون مخاطبوه متفقين عليه. ومن ضمن مواد الاتفاق التي يستمد منها الخطيب مقدماته، يمكن التمييز بين مواد تعود إلى "الواقع"، وهي الوقائع (Les faits) والحقائق (Les vérités) والمَظَنونات (Les présomptions)، وبين ما يرجع إلى "الأفضل" وهي القيم (Les valeurs) والتراتيبات (Les hiérarchies) ومواضع الأفضل (Les lieux du préférable).

2.1. الوقائع والحقائق:

لم يتوقف المؤلف لتحديد المقصود بالوقائع والحقائق بشكل مباشر وواضح، ولعل ذلك يرجع إلى كون هذين المفهومين نِسْبِيَّين في منظوره لهما، فهو يؤكد في كتابه: مُصَنَّف في الحجاج، بخصوص الوقائع، أنه «لن يكون من الممكن ولا ممّا يتوافق مع قَصْدِنَا تقديمُ تحديدٍ للواقع يسمح، في كل زمان ومكان، بتصنيف هذا المعطى الملموس أو ذاك باعتباره واقعاً»⁽³⁾. ومع ذلك فقد حاول مقارنة هذين

L'empire rhétorique, p.36.

(1)

(2) نفسه، ص.36.

Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation*, p.89.

(3)

المفهومين في الكتاب المذكور، حيث يرى أن مفهوم "الواقع" في الحجاج يتحدد فقط بالفكرة التي لدينا حول جنس معين من الاتفاقات المتعلقة بمعطيات معينة، تلك التي تعود إلى حقيقة موضوعية، والتي تشير إلى ما هو مشترك عند عدد كبير من الكائنات المفكّرة، ويُمكن أن يكون مشتركاً عند الجميع. وهذا يستدعي مباشرة ما سمّاه اتفاق المستمع الكوني. فطريقته تصوّر هذا المستمع، وتجنّدهاته المعروفة سيكونان إذن حاسمين للبت فيما سيُعتبر، في هذه الحالة أو تلك، واقعاً، وما يتميز باعتناق المستمع الكوني له⁽⁴⁾.

وفيما يخص فهمه لـ "الحقائق"، فهو يربطها بمفهوم "الواقع"، لكنّ الفرق بينهما أن "الوقائع" تعيّن مواد اتفاق دقيقة ومحصورة، في حين أن المقصود بـ "الحقائق" أنها «أنساق أكثر تعقيداً، تتعلق بصلاّت بين الوقائع، سواء تعلّق الأمر بنظريات علمية أو بتصورات فلسفية أو دينية تتجاوز التجربة»⁽⁵⁾.

لكن الحقائق والوقائع، وإن كانت اللغة والحس المشترك يعيّنانه باعتبارها عناصر موضوعية تفرض نفسها على الجميع، فإن النظر إليها من وجهة نظر الحجاج يفرض علينا ألا نهمل - تحت طائلة الوقوع في المصادرة على المطلوب - موقف المستمع منها، إذ يمكن أن تكون موضع اعتراض. لذلك فبمجرد معارضتها، لا يمكن للخطيب أن يستفيد منها إلا إذا أثبت خطأ المعارض له. من هنا يظهر أن الوقائع والحقائق ليست موثوقة منها بشكل نهائي وغير محدود، إلا إذا كانت هناك سلطة معصومة من الخطأ أو إله يضمنها.

كيف يمكن الاعتراض على واقعة أو حقيقة وإقضاؤها؟

يجيبنا المؤلف بأن الطريقة الأنجع لذلك، هي بيان تعارضها مع وقائع أو حقائق أخرى يتضح أنها أكثر وثوقاً، وسيكون من الأفضل إثبات تعارضها مع "رُزْمَةٍ" من الحقائق أو الوقائع. إن اختبار هذه الأخيرة يمكن أن ينحصر في إعادة النظر في تجربة ما، لكنه يمكن أحياناً أن يؤدي إلى ثورات ثقافية ذات طابع علمي أو فلسفي أو ديني، وقد لا يعطي أحياناً أية نتيجة حاسمة، بحيث

Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation*, p.89-90.

(4)

(5) نفسه، ص 92.

يَلْزَمُ كُلُّ مَوْقَعَةٍ. وهذه الحالة نادرة في العلوم، لكنها تقع باستمرار في النقاشات الفلسفية والدينية⁽⁶⁾.

3.1. المَظَنُونَات :

ترتبط المَظَنُونَات بما يَحْدُث عادة وما هو من المعقول المراهنة عليه؛ مما يعني أنها مرتبطة بالتجربة المُشتركة والحس المُشترك، وأنها تساعد على اختيار توجهاتنا في الحياة. غير أنها، وإن كانت تُقَدِّم مرتكزاتٍ كافيةً لكي تَوْسِّس عليها قناعاتٌ معقولة، فإنها ليست بنفس وثوق "الوقائع" و"الحقائق"، إذ من الممكن أن تكذبها الوقائع، لأن المفاجئ وغير المتوقع يبقى وارداً على الدوام.

ومن بين المَظَنُونَات ذات الطابع العام، يذكر بيرلمان ما يلي:

- مظنون أن نوعية الأفعال تكشف عن صفاتٍ فاعليها.
- مظنون المصادقية الطبيعية التي تجعل تصديقنا لما يقال لنا هو رد فعلنا الأول.
- مظنون الاهتمام الذي يجعلنا نعتبر كل ملفوظ يصل إلى أفعالنا مُهِمّاً.
- المظنون المتعلق باعتبار كل فعلٍ إنساني ذي معنى⁽⁷⁾.

والمَظَنُونَات تقوم على فكرة أن المُعتاد هو ما وقع، وبما أن هذا المُعتاد قد يكون موضوعَ تأويلاتٍ مختلفة، فمن الممكن أن يُطرح نقاشٌ حول ملاءمة المظنون للقضية، وسنكون، في هذه الحالة، إزاء محاولةٍ لقلب مظنونٍ يُرَجَّحُ كَفَّةً دعوى الخصم. وهذا ما يُظهر الأثر المباشر للمظنون: إنه يفرض مهمة تقديم الدليل على من يريد الاعتراض على تطبيقه.

هذه الآراء التي يُفترض أنها تعبّر عن الواقع المعلوم (الحقائق، الوقائع) أو المفترَض (المظنونات)، يمكن أن تعارض بالآراء التي تعبّر عن أفضلية ما (القيم والتراتيبات) أو تعين ما هو أفضل (مواضع الأفضل).

4.1. القِيم:

يَسُوق بيرلمان، في بداية حديثه عن القيم، تعريفاً للويس لافيل (Louis Lavelle) يعتبر فيه أن لفظة "قيمة" تنطبق حينما نكون أمام «قطيعة مع اللامبالاة أو مع التسوية بين الأشياء، وحينما ينبغي وضعُ شيء قبل آخر أو فوقه، وحينما يُحكّم على شيء بأنه أسمى من آخر ويستحق أن يُفَضَّل عليه»⁽⁸⁾. لكن بيرلمان يعتبر أن هذا التعريف يَصْلُح بالخصوص للتراتبيات، حيث تكون العناصر المترتبة المذكورة بالحرف. ويؤكد أن القيم تسجّل، عادة، موقفاً إما مع ما تَرَفُع من شأنه أو ضده أو أنها تُغَضُّ منه دون مقارنته بشيء آخر.

إن أحكام القيمة يمكن أن تكون موضع خلاف، بل لقد اعتبرها الفلاسفة الوضعانيون خالية من أية موضوعية. وهي تكون موضع إجماع جماعات خاصة، ولا يمكن أن تنال اتفاق الجميع. لذلك من الصعب، دون الوقوع في المصادرة على المطلوب، أن نبرهن على موضوعية القيم.

«لكن، يتساءل المؤلف، ألا توجد قيمٌ كونية، مقبولة عند الجميع، مثل: الحقيقة والخير والجمال والعدل؟ ألا يمكن الادعاء أن هذه القيم هي موضوع اتفاق المتمع الكوني، دون مواجهة اعتراض ما؟»⁽⁹⁾. يجيب المؤلف بأن هذه القيم تكون محل إجماع كوني طالما بقيت غير محددة، لكن بمجرد ما نحاول تحديدها، بتطبيقها على حالة معينة أو فعل ملموس، لا تلبث اختلافات الجماعات الخاصة واعتراضاتها أن تطفو على السطح. ومع ذلك فهذه القيم الكونية تقوم بدورٍ مهم في الحجّاج، لأنها تسمح بتمثيل القيم الخاصة التي يتم حولها إجماعُ الجماعات الخاصة، باعتبارها مظهراً محدداً للقيم الكونية.

ويشدّد بيرلمان على ضرورة التمييز بين القيم المجردة كالجمال أو العدل، والقيم الملموسة كفرنسا أو الكنيسة. القيمة الملموسة هي التي ترتبط بكائن أو شيء أو جماعة أو مؤسسة منظوراً إليها في وحدانيتها. فتأكيد وحدانية كائن ما يعني، في نفس الوقت، تقديره. أما ما هو قابل للتعويض وللتبادل فهو محتقر.

L'empire rhétorique, p.39-40.

(8)

(9) نفسه، ص 40.

كما أنه يؤكد على عدم إمكانية الاستغناء عن القيم المجردة ولا عن القيم الملموسة في الحجاج، لكن يمكن أن نعلق بعضها ببعض حسب الحالات. هكذا فحب الحقيقة عند أرسطو، وهي قيمة مجردة، أفضل من صداقة أفلاطون، وهي قيمة ملموسة. هذا الذهاب والإياب بين القيم الملموسة والقيم المجردة، يتجلى في الاستدلالات المتعلقة بالله: هل القيم كلها تنفر عن الله (وهو القيمة الملموسة الأسمى) أم أن الله هو الكائن الكامل لأنه تجسيد لهذه القيم؟⁽¹⁰⁾.

يختم المؤلف حديثه عن القيم بالإشارة إلى أن الاستدلالات التي تقوم على قيم ملموسة هي خاصة بالمجتمعات المحافظة. وعلى العكس من ذلك، ترتبط القيم المجردة بتبرير التغيير وبالفكر الثوري، وهي أصلح للاستعمال في النقد.

5.1. التراتيبات:

إلى جانب القيم، يعتمد الحجاج على تراتيبات تكون مجردة تارة أو ملموسة تارة أخرى متجانسة كانت أم متغايرة.

من التراتيبات الملموسة: الإنسان أسمى من الحيوان، والآلهة أسمى من الإنسان.

ومن التراتيبات المجردة: سمو العادل على النافع.

ويمكن لمبدئياً مجرد أن يقيم تراتيبية بين عدد كبير من الوقائع الملموسة. فسمو الواحد على المتعدد، يقول المؤلف، يضم كل أنطولوجية أفلوطين (Plotin)⁽¹¹⁾.

وفي حين تربط التراتيبات المتغايرة بين قيم مختلفة (احترام الحقيقة أفضل من صداقة أفلاطون مثلاً)، تركز التراتيبات المتجانسة على الكم، بحيث تمنح الأفضلية للكمية الأكبر من قيمة إيجابية، وبالتناظر لأقل قدر من قيمة سلبية.

وإذا كان ما يتعارض مع الوقائع والحقائق لا يمكن أن يكون سوى مظاهر أو أوهام أو أخطاء، فإن التعارض بين القيم لا يؤدي بالضرورة إلى الحط من القيمة المضحى بها: إن أقل قيمة تبقى قيمة رغم ذلك⁽¹²⁾.

6.1. مواضع الأفضل:

يقول بيرلمان: «بالعودة إلى ما هو أعم، نخلص في مجال القيم إلى مواضع الأفضل التي تقوم بدور مماثل للمظنونات، ويمكن أن نميز بخصوصها ما نعتة القدماء، خاصة أرسطو، بالمواضع المشتركة (Lieux communs) والمواضع الخاصة (Lieux spécifiques)»⁽¹³⁾. فالمواضع المشتركة: «إثباتات عامة جداً، تتعلق بما يفترض أنه أكثر قيمة، في أي ميدان كان». أما المواضع الخاصة ف«تتعلق بما هو أفضل في مجالات خاصة»⁽¹⁴⁾.

مواضع الكم والكيف:

مواضع الكم (Les lieux de la quantité) هي تلك التي تؤكد أن شيئاً أفضل من آخر لأسباب متعلقة بالكم: تلك التي تؤكد أن ما نعلم فائدته أكبر عدد من الناس، وأن ما هو أكثر دواماً ونفعاً في وضعيات متنوعة، أفضل مما لا يفيد سوى عدد قليل، وأثر مما هو أكثر عرضة للزوال، أو لا يصلح إلا لوضعيات خاصة. من أمثلة مواضع الكم:

- الكمية الكبرى داخل مجموع منقسم: إذا كانت الملكية العقارية خيراً، فعشرة هكتارات أحسن من هكتار واحد من نفس النوع⁽¹⁵⁾.

- التعاقب غير المتبادل: الحياة أسمى من الصحة، لأنه إذا كان من الصحيح أن الصحة تحافظ على الحياة، فالحياة يمكن أن تكون دون صحة⁽¹⁶⁾.

L'empire rhétorique, p.42-43.

(12)

(13) نفسه، ص.43.

(14) نفسه، ص.43.

Patillon (M.), *Éléments de rhétorique classique*, Éd. Nathan, 1990, p.44.

(15)

(16) نفسه، ص.44.

هذه المواضع تتلاءم، كما يوضح بيرلمان في كتابه: *حَنَقْلُ الْحِجَاجِ*، مع قيم الدوام والثبات والموضوعية والكونية والنجاعة والأمان⁽¹⁷⁾.

أما مواضع الكَيْف (Les lieux de la qualité)، فهي، على عكس الأولى، تؤكد سُمُوّ الأمور الفريدة والنادرة والاستثنائية والعبارة والصعبة والأصيلة⁽¹⁸⁾، إنها مواضع ترجّح النخبَة بدلاً من الجماهير، والاستثنائي بدلاً من المعتاد. ويرى المؤلف أن مواضع الكم تطبع الفكر الكلاسي (Classique)، بينما تُميّز مواضع الكيف الفكر الرومانسي.

هذه المواضع هي الأكثر استعمالاً، لكن توجد مواضع أخرى، منها:

- مواضع الترتيب (Les lieux de l'ordre): كاعتبار السابق أفضل من اللاحق. ولعل المَثَل الشعبي المغربي القائل: "اللّي فائنك بليّلة فائنك بحيلة"⁽¹⁹⁾، يرجع إلى هذا الموضع.

- مواضع الوجود (Les lieux de l'existant): وهي التي تؤكد أفضلية ما هو موجود على ما هو ممكن فقط. وقد يرجع إلى هذا الموضع، المَثَل الشعبي المغربي القائل: "تَيْشْري الحُوت في البحر". وقول الشاعر:

وَعُصَيْفِيرٌ فِي كَفِّي قَائِمٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْ طُيُورِ الشَّجَرِ

- مواضع الجوهر (Les lieux de l'essence): وهي تعطي الأسبقية للأشخاص الأكثر تمثيلاً لجوهر النوع. ويمكن أن نرُدّ إلى هذا الموضع قول المتنبي:

فَإِنْ تَفَقَّى الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ⁽²⁰⁾

- مواضع الشخص (Les lieux de la personne): هي التي تعطي الأولوية لما

Perelman (Ch.), *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, (17) 1970, p.398.

(18) نفسه، ص 398.

(19) من وُلِدَ قبلك بليّلة سَبَقَكَ بحيلة.

(20) ديوان المتنبي، دار صادر، بيروت، ص 268.

هو مرتبط بكرامة الشخص واستقلاله. ولعل الأمثال الشعبية المغربية التالية تعتمد هذا الموضوع: "أشري المَلِك، فينْ ما كان، وباشْ ما كان، وخَلِيْهُمْ يشمتوك"⁽²¹⁾، "حَرْفَةُ بُوكْ لا يَغْلِبُوكْ"⁽²²⁾، "لو كان الْخُو يَنْفَع، كُونْ ما بكى حَذَّ عَلَى بَاة"⁽²³⁾.

2. انتقاء المعطيات وطريقة عرضها ججاجياً:

إن مقدمات الججاج لها من السعة والتنوع، كما رأينا، ما يفرض على الخطيب أن يختار منها ما يتلاءم مع المتَمَع ويتناسب مع المَقَام، وأن يعرضها بالطريقة التي تخدم أهدافه، ويُبرز منها ما يعتبره أكثر أهمية. فاختيار المعطيات وطريقة عرضها وإبراز بعضها دون بعض أمور لا تخلو من بُعد ججاجي. بل إنها تلعب دوراً أساسياً في فعالية الججاج ونجاعته. فما دام الخطيب يستمد مقدماته من مجموع اعتقادات مستَمَعه ومجموع مُسَلِّماته وقناعاته، وما دام هذا المجموع واسعاً وغير محدد، فإنه لا مناص للخطيب من اللجوء إلى إجراء اختيارٍ ما. فكل ججاج ينطوي على انتقاء سابق للوقائع والقيم، ولطريقة عرضها ووصفها، وللغة المعبرة عنها، وللعناصر التي ينبغي الإلحاح عليها. هذا الانتقاء لا يكون بريئاً، بل هو تعبير عن رأي وموقف مسبق، بحيث يمكن أن نرى بوضوح أي انتقاء وطريقة عرض أخرى يمكن أن نعارضه بها. فطابع الموضوعية والحياد الذي يظهر، للوهلة الأولى، في أي إثبات أو عرض لفكرة ما، ينكشف طابعه المُعْرَض - عن قصد أو عن غير قصد - حين نواجهه بما يعارضه. «فالتعددية - كما يقول بيرلمان - تثير الحس النقدي. فبفضل التدخل المتجدد دوماً للآخرين، يمكن أن نميز بوضوح - حتى إشعار آخر - الذاتي من الموضوعي»⁽²⁴⁾.

ومسألة انتقاء المعطيات تحيلنا على قضية يعتبرها المؤلف مركزية في

(21) أحصل على ملكية أينما كانت، وبأية طريقة كانت، ودَعَ الناسَ حينئذ يغبنوك.

(22) عليك بحرفة أيبك كي لا تُغَلَب.

(23) لو كان الأخ يُعَوِّل عليه، لما بكى أحدٌ على أبيه. وكل الأمثلة المقدمة للمواضع الأربعة السابقة من عندنا.

L'empire rhétorique, p.48.

(24)

الحجاج، إنها مسألة الحضور (La présence). فاختيار عناصر معينة نحفظ بها ونقدمها في خطاب ما، يجعلها تحلُّ في الواجهة من وعينا، ويعطيها بذلك حضوراً يمنع من إهمالها.

لتوضيح ذلك يستشهد المؤلف بحكاية صينية تقول: إن ملكاً صينياً مرَّ أمام ناظره ثورٌ كان سيُقدَّم كقربان، فأشفق عليه وأمر أن يُستبدل به حملٌ. وبرّر ذلك بأنه رأى الثور ولم يرَ الحمل⁽²⁵⁾. هكذا فالحضور يؤثر بشكل مباشر في حساسيتنا. لذلك نصّح بعض البلاغيين القدماء باللجوء إلى حقائق مجسّدة مادياً كإحضار أبناء الضحية إلى قاعة المحكمة لإثارة انفعال القضاة. غير أن بيرلمان يرى أن الحضور الفعلي أو المادي له سلبياته، فقد يؤدي إلى شرود المستمعين والتشويش على انتباههم، بل إنه قد يجرّهم إلى اتجاه آخر غير ما يبتغيه الخطيب.

لذلك يعتبر المؤلف أن التقنيات الخالقة للحضور تكون أساسية حين يتعلق الأمر باستحضار حقائق بعيدة في الزمن وفي المكان. فالحضور عنده حضور في الذهن، ويجب عدم خلطه بأي حضور فعلي. هذا الحضور، كما يفهمه بيرلمان، يتم تحقيقه بفضل تأثيرات اللغة وقدرتها على استحضار ما هو غائب وبعيد. هذه القدرة هي التي تُمكن من الانتقال بين بلاغة الإقناع وبلاغتها بوصفها تقنية للتعبير الأدبي. يقول اللورد بيكون (Lord Bacon): «الإحساس يعطي الاعتبار للحاضر بالخصوص، أما العقل فيراعي المستقبل وتعاقب الأزمنة. لهذا السبب، إذا هيمن الحاضر على المُخيّلة ينهزم العقل في الغالب؛ لكن، وبعد أن تقوم قوة البيان والإقناع بإبراز الأمور البعيدة أو المستقبلية بجعلها حاضرة، حينئذٍ ترجّح كفة العقل أمام تمرّد المُخيّلة»⁽²⁶⁾.

فإذا كانت الخطابة هي فن «فرض العقل على المُخيّلة من أجل شحذ أفضل للعزيمة»، فذلك لأنها تحارب سيطرة ما يحيط بنا على حساسيتنا⁽²⁷⁾.

إن مجهود الخطيب يكون أهلاً للتقدير حين يستطيع، بفضل موهبته، في أن يعرض

L'empire rhétorique, p.49.

(25)

(26) نفسه، ص 50.

(27) نفسه، ص 50.

المعطيات وتقديمها، أن يجعل الأحداث - التي لن تحظى بأية أهمية بدون تدخله - تغدو مَحَظَّ اهتمامنا: فما هو حاضر عندنا يقع في الواجهة من وعينا ويصبح مهماً، وفي المقابل كل ما يفقد اهتمامنا يصبح بذلك مجرداً وغير موجود تقريباً. هذا الترابط بين حضور عناصر معينة في الوعي والاهتمام الذي يُولى لها، جَعَلَ البعض لا يرى في الخطابة سوى فنّ خلقي هذا الحضور بواسطة تقنيات العرض والتقديم.

وعلى الخطيب أن لا ييسط كل حلقات استدلاله، كما هو الشأن عند المنطقي، «إذ يمكن أن يُضْمَر بعض المقدمات. من هنا تحديد أرسطو للضمير (Enthymème) باعتباره قياساً خطيبياً. مع ذلك، ممّا لا ريب فيه أنه من المفيد للخطيب أن يلجّ طويلاً على عناصر مُعَيَّنة غير مشكوك فيها لكي يخلق الحضور: فبتמידد الاهتمام الذي توليه لها، فإننا نقوّي حضورها في وعي المستمعين. فالتوسع في موضوع ما وحده الكفيل بخلق الانفعال المرتقب»⁽²⁸⁾.

ومن التقنيات التي أوصى بها مُعلِّمو الخطابة لتحقيق ذلك: التكرار، ومراكمة بعض التفاصيل، وإبراز بعض المقاطع، وذكر الكل ثم تفصيل أجزائه أو ذكر التفاصيل والانتهاء إلى خلاصة، والترادف، والالتفات الزمني.

إن هذه الوجوه البلاغية التي تخدم مسألة الحضور تؤكد العلاقة الوشيجة بينها وبين الججاج. إذ من المعتاد أن يستخدم المرء طُرُقاً للتعبير خارجة عن المألوف من أجل تحقيق الإقناع. فلكي يكون هناك وجه بلاغي ينبغي أن نجد أنفسنا أمام طريقة في الكلام غير مألوفة، وذات شكل قابل للإدراك من خلال بُنْيَة خاصة. هكذا يكون التكرار وجهاً بلاغياً إذا لم يُستعمل فقط لأنّ مخاطبنا لم يسمع كلامنا، ويصبح الاستفهام وجهاً بلاغياً حين يكون خطيباً مَحْضاً، لأن الخطيب يكون عالماً بالجواب. والوجه البلاغي يكون «ججاجياً»، إذا كان استعماله المؤدي إلى تغيير للمنظور، يظهر عادياً بالنسبة إلى الوضعية الجديدة المقترحة. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يؤدّ الخطاب إلى استمالة المستمع، فسوف يُفهم الوجه البلاغي باعتباره زخرفة ومحسناً أسلوبياً لا فعالية له كوسيلة للإقناع»⁽²⁹⁾.

هكذا يظهر تصور بيرلمان للوجوه البلاغية، فقد تكون حجاجية وقد تكون مجرد محسنات، بحيث لا يمكن الحكم على بنية أسلوبية ما بأنها تشكّل وجهاً بلاغياً أم لا، أو أنها وجه بلاغي أم محسن أسلوبي مسبقاً. فإن كانت ذات فعالية إقناعية، فهي وجوه بلاغية حجاجية، أما إذا كان أثرها الحجاجي فاشلاً، فإنها ستراجع إلى صف المحسنات.

3. الدلالة وتأويل المعطيات:

ومن الأمور المتعلقة باختيار المعطيات وطريقة عرضها وإبراز العناصر المهمة منها، مسألة تأويل المعطيات. فكل العناصر التي يأتي بها الخطيب لا يمكن أن يعبر عنها إلا بواسطة لغة ينبغي أن تكون مفهومة من قبل المستمع، بحيث إن الوقائع المستحضرة تتضمن، علاوة على ما هو معطى، طريقة تأويلها ووصفها. هذا التقابل بين المعطى والتأويل يمكن من فصل العناصر الناتجة عن تأويل عن العناصر التي يوجد حولها اتفاق. وهو يطرح نفسه حين تجعلنا تأويلات غير متلائمة تتردد في كيفية فهم معطى معين، إذ يمكن لظاهرة واحدة أن توصف بطرق مختلفة: فقد توصف بعزلها عن سياقها، ويمكن أن نرى فيها سبباً أو نتيجة، وسيلة أو غاية، أو رمزاً لمجموع أوسع، أو علامة في اتجاه معين. وحتى حين تكون التأويلات المتنوعة غير متعارضة، فإن عرض واحد منها يرمي بالأخرى في الظل. فتأويل المعطيات مسألة خاضعة للاختيار، لذلك لا يمكن أن نرى فيها تعبيراً موضوعياً عن الواقع⁽³⁰⁾.

لقد ترسّخ منذ قرون - وتحت تأثير المفكرين العقلانيين الذين كانوا يعتبرون اللغة الرياضية نموذجاً يجب الاقتداء به في اللغة العادية خاصة عند الفلاسفة - الانطباع بأن المرسلات (Les messages) كانت واضحة مبدئياً، وأن التأويلات المتعددة هي مجرد نتيجة لإهمال المؤلفين أو سوء نية المؤولين. لكن بعض المُنظّرين المعاصرين مثل: إيفور أرمسترونغ ريتشاردز (Ivor Armstrong Richards) ذهب إلى الطرف الأقصى المقابل لهذا الطرح، ففي حين تم التفريق في التقليد الكلاسي بين اللفظ والمعنى، لم يرَ هو في اللفظ نفسه سوى سراب

يتلاشى - إذا صح القول - بين تأويلات متعددة⁽³¹⁾، بحيث إن البلاغة (وهي عنده تقنية للتعبير) «يجب أن تكون دراسة لحالات سوء الفهم وطرق معالجتها»⁽³²⁾.

إن الرياضيات وكل الأنظمة المصوّنة تشكّل لغةً اصطناعية خضعت لتعديلات عدة، بغرض القضاء على أي غموض يعتريها، لكنها تشكّل استثناء بالنسبة للغات الطبيعية بدل أن تكون نموذجاً يُقتدى به. فالقاعدة في اللغات الطبيعية هي الغموض وإمكانية تعدد التأويلات، خاصة لغة الفلاسفة التي لا تستطيع التخلص من الاستعارات الغامضة إلا بصعوبة، ويُمكن الذهاب إلى حد التخلي عن فكرة كون العبارات تتضمن معنى أصلياً، فهذا الأخير لن يكون سوى استعارة أصبحت مبتذلة في اللغة⁽³³⁾.

هكذا، وما دامت الألفاظ وحدها لا تَضمن فهماً دقيقاً للمرّسلة، فإنه ينبغي البحث بعيداً عنها في الجملة والسياق، لغوياً كان أم لا؛ وفيما نعرفه عن الخطيب ومستمعه؛ وفي معلومات إضافية تُمكن من الحد من سوء التفاهم ومن فهم المرّسلة بشكل ملائم لإرادة مرّسلها. وأحياناً ينبغي للتأويل أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات أخرى، خصوصاً حين يتعلق الأمر بتأويل النصوص المقدسة أو القانونية. فقولة باسكال: «حين يكون كلام الله، الذي هو حقيقي، خاطئاً لفظاً فهو صحيح معنى»⁽³⁴⁾ تضيف شرطاً إضافياً لأي تأويل لنصّ مقدس: يجب أن يُعتبر صحيحاً من قِبَل المؤوّل.

وفي نطاق آخر، فإننا - وبمجرد ما يحظى الكاتب عندنا بنوع من الثقة - نبذل الجهد لتأويل نصّه بالطريقة التي تجعلنا نعتبره صحيحاً ومعقولاً أو على الأقل ذا معنى. لكنّ يكون من الضروري أحياناً، للتوصل إلى ذلك، تأويل نفس

L'empire rhétorique, p.57.

(31)

(32) ريتشاردز (أ.أ.)، "فلسفة البلاغة"، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، مجلة العرب والفكر العالمي، المجلد 13-14، ربيع 1991، ص 207.

L'empire rhétorique, p.58.

(33)

(34) Pascal (B.), *Pensées de Pascal*, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire par Ernest Havet, Dezobry et E. Magdeleine Libraire-Éditeurs, Paris, 1852, p.218.

L'empire rhétorique, p.58.

استشهد به شايم بيرلمان، انظر:

الدليل اللغوي بطريقتين مختلفتين. فقولة هيراقليطس (Héraclite) «نحن ننزل ولا ننزل إلى نفس النهر مرتين»⁽³⁵⁾، تفرض علينا، إذا لم نُرد أن نعتبر كلامه غير منسجم، أن نعطي معنيين مختلفين لعبارة "نفس النهر"، بحيث يرتبط المعنى بصفتي النهر تارة، وبقطرات الماء التي يتشكل منها تارة أخرى⁽³⁶⁾.

هكذا يظهر أنه إذا كانت إزالة اللبس مفروضة في اللغات الاصطناعية التي يستعملها المناطق والرياضيون، فإن استعمال اللغات الطبيعية يخضع لإكراهات أخرى تجعل شرط وحدانية المعنى شرطاً ثانوياً. بل إن بعض الاستعمالات للغة تفترض الانزياح عن المعنى المألوف، فوحده الانزياح عن هذا المعنى يمنح للعبارة قيمتها العاطفية المُبتَغاة. يقول جان كوهن بهذا الخصوص: على الشاعر «أن يقطع الرابط القائم بين الدال والمفهوم لأجل استبداله بالانفعال»⁽³⁷⁾، ويقول كذلك: إن الشاعر ملزم «بخرق اللغة إذا أراد أن يُبرز وجه العالم المؤثر الذي يخلف فينا ظهوره ذلك الشكل البالغ من الأريحية للإستيطيقية التي سماها فاليري بالافتتان»⁽³⁸⁾.

لكن الاستعمال العادي للغة نفسه، يعطينا إمكانيات اختيار عديدة: لعبة النعوت، المقولات النحوية، صيغ التعبير، الروابط بين الجمل. وهذه كلها تسمح بوضع تراتبية لعناصر الخطاب، وتأكيد هذا المظهر أو ذاك من هذه العناصر. فاختيار الصفة يقوم بدور مهم في الحجاج، لأنه لا يخلو من خلفية مرتبطة بموقفنا ووجهة نظرنا ورؤيتنا الخاصة لموضوع ما. يقول بيرلمان: «إن الوصف الذي يبدو محايداً، يكشف ما فيه من انحياز حين نستطيع مقابله بوصف مختلف يكون طابعه الانتقائي ظاهراً من خلال استعمال "النعوت"، أي صفة نختارها لنضعها في الواجهة»⁽³⁹⁾.

(35) الصيغة كما هي بالفرنسية:

«Nous descendons et ne descendons pas deux fois dans le même fleuve».

(36) نفسه، ص 58.

(37) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1986، ص 214.

(38) نفسه، ص 215. (وهذان الاستشهادان من عندنا).

(39) *L'empire rhétorique*, p.59.

(39)

وقد انتبه أرسطو، من قبل، إلى ذلك. يقول: «في اختيار النعوت يمكن استعمال إبدالات مُستقاة مما هو سيء أو قبيح، كاستعمال كناية "قاتل أمه" [إشارة إلى أوريسْتِس (Oreste)⁽⁴⁰⁾] مثلاً، ويُمكن أيضاً أن نستخدمها مما هو أفضل؛ مثل "المُقْتَصَص لأبيه" [إشارة إلى الشخصية نفسها]. كذلك فعل سيمونيدس (Simonide)؛ فلأن أحد الفائزين في سباق البغال قدّم له أجراً هزلياً، فقد رفض أن يَنْظِم شعراً على شرفه زاعماً أنه يَنْفِر من النَّظْم في البغال، لكنّ لماّ منحه مبلغاً كافياً، قال هذا البيت:

سلاماً، يا بنات الأفراس السريعة كالعاصفة

على الرغم من أن هذه البغال بناتٌ حمير أيضاً⁽⁴¹⁾.

هكذا يظهر - من خلال هذين المثالين المُوقَّفين - أن نعتين اثنتين يمكن أن يصلحا لوصف ظاهرة ما، غير أن كُلاًّ منهما يعبر عن مظهر واحد للحقيقة، مُغَيِّباً في نفس الوقت المظهرَ أو المظاهر الأخرى. هذه النعوت تستلزم تصنيفات سابقة لأنه بفضلها تُدرج العناصر الموصوفة في فئاتٍ مكوّنة مسبقاً. لكنّ يمكن أن ننشئ مراتب أو درجات بواسطة روابط مثل "واو العطف" (et) و"لا- ولا" (ni). فحين نجمع عنصراً مع آخر، فإننا نقارب بينهما وننزع إلى المساواة بينهما في الحكم⁽⁴²⁾. فإذا قلنا مثلاً "إن المتنبّي وأبا البقاء الرندي كانا شاعرين مشهورين" أو قلنا "لا المتنبّي ولا الرندي اهتما بالغزل"، فإننا نضعهما في مرتبة واحدة، ونجعل الانطباع وردّ الفعل تجاههما واحداً.

وحين تنطوي حقيقة ما على مظهرين في آن واحد، يمكن إبراز رفعة

(40) أوريسْتِس من شخصيات الأسطورة اليونانية، قتل أمه كليتمنسترا (Clytemnestre) وعشيقها إيجيست (Égisthe) انتقاماً لأبيه أغاممنون (Agamemnon) الذي اغتاله العشيقان بعد عودته من حرب طروادة. انظر:

Hamilton (É.), *La mythologie. Ses dieux, ses héros, ses légendes*, Éd. Marabout, 2004, pp.314-321.

(41) Aristote, *Rhétorique*, traduction de C.-E. Ruelle, Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1991, pp.307-308 (1405b).

L'empire rhétorique, p.59.

(42)

أحدهما بجعله موصوفاً والإشارة إلى الثاني بواسطة الصفة: فشتان ما بين وصف إنسان بأنه "روح مجسّمة" (Âme incarnée) ووصفه كـ "جسم ذي روح" (Corps animé)⁽⁴³⁾.

من جهة أخرى، يمكن أن نعبر عن فكرة واحدة بالإثبات أو بالنفي؛ في حالة النفي تُقدّم الفكرة باعتبارها تفيدياً لإثبات يقدمه الغير؛ لكنّ له من المتانة ما يجعلنا نتجسّم مسقّة تفيده. ويمكن للنفي من جهة أخرى أن يلّمح، بشكل بريء في الظاهر، بأنّ ما نفيه ليس بدون أساس. مما يوضح ذلك أن الرئيس الأميركي نيكسون (Nixon) كان يردّد بانتظام، أثناء حملته الانتخابية لنيل منصب حاكم ولاية كاليفورنيا، أن خصمه السيد "براون" (Brown) ليس شيوعياً. إنه بهذا النفي كان ينشر الإشاعة التي يدّعي نفيها⁽⁴⁴⁾.

وقد أثار النُحاة والأسلوبيون الانتباه إلى أهمية اختيار الأزمنة، وصيغ الخطاب، والاستعمال الحجاجي للضمائر وأدوات التعريف والتكثير وأسماء الإشارة.

L'empire rhétorique, p.60.

(43)

(44) نفسه، ص 60.

الفصل الثالث

تقنيات الحجاج

إن مختلف أنواع الحُجَج التي قدمها بيرلمان تتوزع بين جنسين كبيرين: الحُجَج القائمة على الوصل، والحُجَج القائمة على الفصل؛ الأولى تُمكن من نقل القَبول الحاصل حول المقدمات إلى النتائج، والثانية تسعى إلى الفصل بين عناصرٍ ربطت اللغة أو إحدى التقاليد المعترف بها بينها.

وتنقسم الحُجَج القائمة على الوصل إلى:

حُجَج شُبّه منطقية (Les arguments quasi-logiques)،

وحُجَج مؤسّسة على بنية الواقع (Les arguments fondés sur la structure)

، (du réel

وحُجَج مؤسّسة لبنية الواقع (Les arguments qui fondent la structure du

réel).

- الحُجَج شبه المنطقية هي تلك القريبة من الفكر الصوري ذي الطبيعة المنطقية أو الرياضية، لكنها تختلف عنه في كونها تفترض دوماً القَبول بدعوى ذات طبيعة غير صورية، هي وحدها التي تُمكن من استعمال الحُجّة⁽¹⁾.

- الحُجَج المؤسّسة على بنية الواقع تتركز على الربط بين عناصر موجودة في الواقع. ولا يهم أن يقوم الاعتقاد في هذه البنى الموضوعية على حقائق

متنوعة، أو علاقات سببية، أو على جواهر لا تكون بعض الظواهر سوى أعراض لها، ما يهم هو وجود اتفاق بخصوصها، يخوّل للخطيب بناء حجاجه انطلاقاً منها. فالأساسي هو أن تبدو مضمونة بشكل كاف، حتى تُمكن الخطيب من بسط حجاجه بشكل يجعله يربط بين أحكام مقبولة وأخرى يسعى إلى جعلها مقبولة⁽²⁾.

- الحُجَج المؤسسة لبنية الواقع هي التي تُمكن، انطلاقاً من حالة خاصة، من إثبات سابقة أو وضع قاعدة عامة أو خلق قدوة. وفي هذه الفئة من الحُجَج سوف يبحث بيرلمان في حُجَج التناسب (Analogie) التي تُستخدم تارة في بُنْيَنَ حقيقةً مجهولة، وفي اتخاذ موقف منها تارة أخرى، كما سيبحث في الاستعارات، لكن ليس من منظور شعري، بل من منظور بلاغي حجاجي يبين إلى أي حد تقوم بتوجيه الفكر.

وفيما يخص الحُجَج القائمة على الفصل، يرى بيرلمان أنها قلما أثارت انتباه مُنْظَرِي الخطابة القداماء، رغم أنها جوهرية في أي تفكير يجد نفسه - في بحثه عن حلّ مشكلةٍ يطرحها الفكر المُشترك - مرعماً على فصل عناصر من الواقع لِيُخْلَصَ إلى تنظيم جديد للمعطى. ولأن عمليات الفصل مركزية في كل فكر فلسفي أصيل، فسوف تُسمّى الثنائيات التي تُنشئها تقنية الفصل هاته، ثنائيات فلسفية، تُقابل الثنائيات الضدية، مثل الخير/الشر، والثنائيات التصنيفية، مثل "حيوانات/نباتات" أو "شمال/جنوب"⁽³⁾.

1. الحُجَج القائمة على الوصل

1.1. الحُجَج شبه المنطقية:

في عرض بيرلمان للحُجَج شبه المنطقية، كان يبين أولاً علاقة كل حُجَّة بقرينتها في الاستدلال الصوري، ثم يوضح ما يميّزها وما يتيح معارضتها ويجعلها بالفعل نفسه غير ملزمة. فلكي يتم تحويل حجاج ما إلى برهنة ملزمة، ينبغي تدقيق الألفاظ المستعملة، واستبعاد أي لبس، وإزالة أية إمكانية لتأويلات

L'empire rhétorique, p.66.

(2)

(3) نفسه، ص 67.

متعددة للاستدلالات. لكنَّ الحُجَج التي يُبلِّغُها الخطيب لصالح دعواه هي من طبيعة أخرى: إنَّ الأمر لا يتعلق ببرهنة صحيحة أو خاطئة، بل بحُجَج قوية بهذا القدر أو ذاك، أو ضعيفة تحتاج إلى الاستعانة بحُجَج من نوع آخر لتقويتها. ويشير بيرلمان قبل تطرقه لهذه الحُجَج إلى أنَّ الفكر العلمي ذا الطابع الرياضي كان يلجأ، في القديم حين كان أقل تطوراً، بشكل متواتر إلى الحُجَج شبه المنطقية. أما الآن، فأول رد فعل له تجاهها هو بيان ضعفها بربطها بالبنيات الصورية⁽⁴⁾. وفيما يلي بيان لهذه الحُجَج.

1.1.1. التناقض والتعارض (Contradiction et incompatibilité):

إنَّ الأنساق الصورية لا تقبل التناقض، لأنَّ إدخال قضية ونقيضها في نفس النسق الصوري يجعل هذا النسق متفككاً، وبالتالي معطلاً غير قابل للاستعمال، فيصبح من الضروري إلغاء إمكانية إثبات الصادق والكاذب في آن واحد: ينبغي اختيار هذا أو ذاك⁽⁵⁾.

لكن هذا الحل لا يصلح حين يتعلق الأمر باللغة الطبيعية، حيث يُمكن تأويل الألفاظ بطرق مختلفة. فنحن نفترض أنَّ الشخص المتكلم لا يريد أن يقول لنا شيئاً من قبيل المُحال، ونسأله، في حالة وجود تعارض، كيف يمكن تأويل كلامه.

لذلك، ففي الججاج لا نكون أبداً أمام تناقض بل أمام تعارض. وذلك حين يقع المرء دون رغبة منه في تضارب بين قاعدة أثبتتها أو دعوى دافع عنها أو موقف تبناه وبين دعوى أو قاعدة سبق أن أثبتتها أو كانت مُسلماً بها عند الجميع؛ ويُعتبر، بوصفه عضواً في الجماعة، مُعتقاً لها.

يقدم بيرلمان للتعارض مثالين، نكتفي بإيراد واحد منهما، ويتعلق بالشخص الذي يزعم أنه لم يسبق له أن قتل كائناً حياً، والذي يُبينُّ له أنه بمعالجة جرح متقيح، سوف يضطر إلى قتل عدد هائل من الميكروبات.

إنَّ التعارض يفرض على المرء أن يختار، وأنَّ يعيّن القاعدة الواجب

L'empire rhétorique, p.69.

(4)

(5) نفسه، ص 70.

اتباعها في حالة وجود تضارب، وأن يتخلّى عن الخيار الثاني أو أن يقلّص مداه. وإذا كان التناقض يؤدي إلى المُحال في النظام الصوري، حين لا تكون هناك وسيلة للإفلات منه بواسطة تمييز دقيق، فإن التعارض، في الحجاج، يجعل مَنْ يقع فيه دون أن ينتبه، عُرضة للسخرية. نفسُ المصير سيتعرض له «من يُرغم على التسليم بتعارض ما، فيبدو أنه يتملّص، بسلوكه ذاك، من الاختيار أو معالجة التعارض بواسطة تسويات ما»⁽⁶⁾.

إن السخرية سلاح نافذ في الجدل، ومن يريد المحافظة على احترام الآخرين له، عليه أن يعمل على تجنّب بأي ثمن. فالرجل الحكيم لا يقدّم - بدون تَرَوٍّ - قضيةً مغلوبة وإلا تعرّض للسخرية. بل حتى من يغيّر رأيه، حين يقع في التعارض، سيصبح هُزأة إذا لم يكن قادراً على تبرير ذلك.

ومن بين الحالات العديدة للتعارض، ذاك الذي يَنْتُج لا عن تعارض بين قاعدتين مختلفتين، وإنما عن تعارض قاعدة، تمّ إثباتها، مع ظروف تطبيقها أو نتائجها. من أمثلة ذلك ما حدث في أحد المسارح، حيث كان الجمهور يتهياً لإنشاد نشيد لامارسييز (La marseillaise)، فصعد شرطي إلى الخشبة ليعلن بأن كل ما هو غير مُدرَج في الملصق الإعلاني ممنوع، فرد عليه أحد المتفرجين بأن تدخّله غير مُدرَج كذلك في الملصق⁽⁷⁾.

ويشير بيرلمان إلى ثلاثة مواقف يمكن أن تُجنّب من الوقوع في التعارض:

- الموقف المنطقي: وهو موقف من يعمل على تصوّر كل الوضعيات الممكنة التي قد تثير الصعوبات، ويحاول حلّها مسبقاً.
- الموقف العملي: وهو موقف الشخص الذي يرفض البتّ مسبقاً في المشاكل المحتملة، بل يعالجها حين تُطرح، وحب السياق الذي وقعت فيه.
- الموقف الدبلوماسي: وهو موقف من لا يريد التخلي عن قاعدة أو معالجة تعارضٍ ظهرَ في وقت غير مناسب، فيبذل الجهد لتلافي الوضع الحرج حتى

Tytoca (O.), *Le comique du discours*, Éd. De l'Université de Bruxelles, 1974, p.160. (6)

L'empire rhétorique, p.73.

(7)

لا يضطر لرفع التعارض، فإذا ما حدث ذلك تظاهر بعدم رؤيته إما باللجوء إلى الصمت أو التلفيق أو الكذب. يوضح بيرلمان هذا الموقف الأخير بمثال من اليابان، حيث تفرض الآداب ألا يُستقبل الضيف إلا بلباس لائق، فمن يفاجئ مُضيفه مرتدياً لباس العمل، سوف يتظاهر بعدم رؤيته، ولن يحية إلا بعد أن يغير ملابسه.

ويعلق بيرلمان على هذا الموقف الأخير بأن «مرض الدبلوماسية هو إحدى التقنيات التي تمكن من تأخير اختيار مُستكره، أو توضيح مؤلمة، لكن ذلك يكون مقابل كذبة، كما يقول فلاديمير يانكيليفيتش (Vladimir Jankélévitch) مُقرباً الكذب من الصدقة: «الصدقة، مثلها مثل الكذب، تؤخر المشكلة دون أن تحلها، وتؤجل الصعوبة بالزيادة من حدتها»⁽⁸⁾.

لذلك إذا أراد المرء رفع تعارض بدل أن يؤجله، عليه أن يضحى بإحدى القاعدتين المتضاربتين، أو على الأقل معالجة التعارض، وذلك بالقيام بفصل بين المفاهيم.

2.1.1. المطابقة والتعريف والتحليل وتحصيل الحاصل:

من تقنيات الججاج شبه المنطقي الجوهرية، المطابقة بين العناصر المختلفة التي تكون موضوعاً للخطاب. فكل استعمال للمفاهيم أو للتصنيف أو للاستقراء يستتبع اختزال بعض العناصر في ما يكون بينها من أمور متطابقة أو قابلة للتبادل. لكن هذا الاختزال لا يُعتبر شبه منطقي إلا حين لا تُعتبر هذه المطابقة (بين كائنات أو أحداث أو مفاهيم) اعتبارية أو بدئية؛ أي حين تقدّم أو تسمح بتقديم تبرير ججاجي⁽⁹⁾. وذلك على عكس المطابقة الصورية المخفض التي تطرح نفسها على شكل بداهة أو بشكل اصطلاحي. وهي في كلتا الحالتين لا تُناقش، وبالتالي لا تكون موضوع ججاج. لكن ذلك لا يحدث أبداً في المطابقات التي نصادفها في الخطاب العادي.

L'empire rhétorique, p.75.

(8)

Perelman (Ch.) et Tyteca (0.), *Traité de l'argumentation*, p.282.

(9)

وَيُمَيِّزُ بيرلمان، في إجراءات المطابقة الحجاجية، بين إجراءات لا تسعى إلا إلى تطابق جزئي بين العناصر المتقابلة، وأخرى تسعى إلى تطابق تام؛ وهي التي يُمكن أن تتم بواسطة التعريف أو بواسطة التحليل.

التعريف:

يقوم المرء باستعمال حجاجي للتطابق حين يدّعي، بفضل تعريف ما، أن المعرّف يتطابق مع المعرّف، فالتعريفات تسعى إلى التعامل مع اللفظ المعرّف والعبارة التي تعرّفه على أنهما قابلان لأن يعوّض أحدهما الآخر.

ويمكن التمييز بين أربعة أنواع من التعريفات في اللغة الطبيعية:

- أ - التعريف المعياري الذي يفرض طريقة استعمال لفظ ما.
- ب - التعريف الواصف الذي يبيّن الاستعمال العادي له.
- ج - التعريف المكثّف الذي يبين العناصر الأساسية للتعريف الواصف.
- د - التعريف المُركّب الذي ينسّق، بشكل متنوع، عناصر من التعريفات السابقة⁽¹⁰⁾.

إن التعريفات في اللغة الطبيعية لا تكون اعتباطية، كما هو الأمر في الأنظمة الصورية، فاللفظ مرتبط في اللغة بتصنيفات سابقة وبأحكام قيمة تمنحه، مسبقاً، تلوينات عاطفية، إيجابية أو سلبية، بشكل لا يُمكن معه اعتبار تعريف لفظ ما اعتباطياً. فإذا ادّعينا تقديم تعريف واصل، فإنه يمكن أن يخضع للتجربة مثله مثل أي استعمال. لكن إذا تعلق الأمر بتعريف معياري للفظ يعيّن مفهوماً تمّ تقويمه بفضل التعريف كـ "العدل" أو "الديمقراطية" مثلاً، فإن القيمة الممنوحة للمعرّف ستُنقل للمعرّف: هكذا ندرك أن هذا النقل المحدّد لما يتطلب أن تُمنح له القيمة، لا يمكن أن يكون موضوع قرار اعتباطي، لأنه سيَحسم، عن طريق السلطة، جدالاً موضوعه القيم. لهذا السبب ينبغي، في الفلسفة، أن يبرّر التعريف المقدّم لقيمة مجادل فيها بواسطة الحجاج. لأن قبول المفهوم المحدّد لها معناها

الإقرار بالحُجّة شبه المنطقية التي بواسطتها اعتُبر المعرّف والمعرّف قابليْن لأن يعوّض أحدهما الآخر.

إننا بتعريف مفهوم يُستعمل عادة في اللغة، نطابق التعريف المقترح مع المعنى العادي للمفهوم، الشيء الذي لا يمكن أن يكون اعتباطياً. وكون مفهوم ما يحتمل أن يُعرّف بأكثر من طريقة، معناه وجود الحاجة إلى إجراء اختيار، وهذا الاختيار لن يُقبل دون الدخول في مناقشة، إلا إذا خلا من أي أثر على الاستدلال، فإن كان التعريف، على العكس من ذلك، موجّهاً للاستدلال، فينبغي تبريره⁽¹¹⁾.

التحليل :

وإذا كانت المطابقة بين عبارتين تنتج عن التعريف، فإنها يمكن كذلك أن تنتج عن التحليل. ويكمن الطابع الججاجي للتحليل في أنه يكون توجيهياً دائماً، لأنه يقصد إلى جعل عباراتٍ معينة قابلةً لأن يعوّض بعضها بعضاً، وذلك بسوّي المستمع نحو تصوراتٍ مطابقة لفكرة الخطيب عنها، وبإبعاد كل التأويلات المخالفة.

إن التحليل يقود، بواسطة تقنيات فلسفية مختلفة، إلى نفس النتائج الججاجية للتعريف. وهو، مثله مثل هذا الأخير، يُمكن أن يدّعي أنه ليس حُجّة شبه منطقية. فإذا كان التعريف يدّعي أنه اعتباطي لكي يفلت من المجادلة، فإن التحليل يقدّم باعتباره بديهياً وضرورياً.

يردّ بيرلمان على هذا الادعاء بأنه، في هذه الحالة، لا يقدّم لنا معرفة جديدة ولا تكون له أية أهمية، لأنه سيكون "تحصيل حاصل" (Tautologie). إن التحليل في هذه الحالة لا يقوم إلا بإعادة مضمون القضية المحلّلة بواسطة ألفاظ أخرى أي باللجوء إلى التعريف⁽¹²⁾.

تحصيل الحاصل :

إن بعض العبارات مثل "الأعمال هي الأعمال"، تظهر - من حيث اللفظ -

L'empire rhétorique, p.76-77.

(11)

(12) نفسه، ص 79.

أنها تحصيل حاصل، لكن الأمر لا يتعلق إلا بتحصيل حاصل ظاهري. فكما أن التناقض يتحول، كما رأينا أعلاه، إلى تناقض ظاهري بواسطة التأويل، سوف يحوّل تحصيل الحاصل إلى تحصيل حاصل ظاهري بإعطاء كل واحد من اللفظين معنى مختلفاً، لكنّ معناهما ليس محدّداً سلفاً، وليست العلاقة بينهما هي نفسها دائماً. فمن يسمع مثل هذه العبارات أو من يقرأها هو الذي يعطيها كل مرة التأويل المناسب، بمعنى أن دلالتها تتحدد بحسب المقام. ويشير بيرلمان إلى أن كثيراً من الوجوه البلاغية تلجأ إلى مثل هذه العبارات، وإلى التناقض الظاهري لتُضفي على اللفظ الواحد معاني مختلفة⁽¹³⁾.

3.1.1. قاعدة العدل والتبادلية (La règle de justice et la réciprocité) :

إن مبدأ التسوية ينطلق هو كذلك من فكرة المطابقة بين كائنين أو حالتين. لكن، بعكس ما رأينا أعلاه، يتعلق الأمر بمطابقة جزئية لا بمطابقة تامة. هذه المطابقة الجزئية يتم تبريرها بواسطة اعتبار الاختلافات قابلة للإهمال، في حين يتم اعتبار المشابهات جوهرية. ومَرْدُّ ما هو قابل للإهمال أو غير قابل له يعود إلى الهدف المراد الوصول إليه.

مبدأ التسوية هذا يعبر عن قاعدة للعدل ذات طبيعة صورية، مَفادها أن الكائنات المنتمية إلى نفس الفئة الأساسية ينبغي أن تُعامل بالطريقة نفسها. وتطبيق هذا المبدأ يتطلب استدعاء سابقة ومماثلتها بالحالة المطروحة، للمطالبة بالتعامل بالمثل معها. يقول بيرلمان: «إن الاقتداء بالسوابق ليس إلا تطبيقاً لقاعدة العدل، وفضلاً عن ذلك، فإن هذه القاعدة ليست سوى تعبير عن مبدأ الجمود (Principe d'inertie) الذي نجد من المعقول، وفَقَهُ، أن نتصرف بالطريقة نفسها التي تَصَرَّفنا بها سابقاً في وضعيات مماثلة، إذا لم نكن قد نَدِمْنَا على ذلك التصرف. بهذا الشكل تنشأ العادات التي تعطي قيمة معيارية لطريقة عادية في التصرف»⁽¹⁴⁾.

إن التعامل مع وضعيتين متشابهتين بطريقتين مختلفتين يُعتبر سلوكاً غير عادل. ومن هذا القبيل تهمة الكيل بمكيالين التي تُوجَّه إلى الولايات المتحدة

L'empire rhétorique, p.79.

(13)

(14) نفسه، ص 81.

الأميركية، في تعاملها غير العادل مع القضايا العربية، فأن تملك إسرائيل أسلحة الدمار الشامل مسألة مقبولة، أما أن تمتلكها دولة عربية كالعراق، فأمر خطير يُبرّر شنّ الحرب عليها!!⁽¹⁵⁾.

وبما أن قاعدة العدل واللجوء إلى السابقة المترتب عنها، ناتج عن المشابهة بين حالتين، والمطالبة بالتعامل معهما بالمثل، فإنها عادةً ما تكون عُرضة لنوعين من الانتقادات.

يتعلق الأول بالمشابهة بين حالتين مختلفتين، حيث يُطعن في الجمع بين وضعيتين متباينتين في الجوهر. مثال ذلك ما أورده الكاتب الروماني فيرجيل جيورجيو (V. Gheorghiu) في كتابه: الساعة الخامسة والعشرون (-*La vingtième heure*)، منتقداً المعاملة التي تساوي بين السجناء، فقد اعتبر أنه من الظلم البين تقديم نفس الكمية من الطعام سواءً لأصحاب الأجسام الهزيلة أو لمن يملكون كامل قوتهم الجسمية، ويقترح أن يتلقى كل حصته الغذائية بشكل يتناسب مع حجم جسمه⁽¹⁶⁾.

أما الانتقاد الثاني، فيتعلق بطريقة استعمال قاعدة العدل، أي بالتصرف الذي يجب أتباعه إزاء حالتين تتم المطابقة بينهما. هكذا يتعجب جون لوك (J. Locke) كيف لا تُترك الحرية للأشخاص في اختيار الطريقة التي يمارسون بها شعائرهم الدينية، مثلما يُسمح لهم بتسيير ثرواتهم الشخصية. فهو يدعو إلى تطبيق نفس القاعدة سواءً على الأمور الدنيوية أو الأمور الدينية. إلا أن الجمع بين هاتين الحالتين، في رأي بيرلمان، قد لا يُقبل في عصرنا الحالي الذي يتسم بتدخل الدولة في الاقتصاد، خوفاً من أن يؤدي ذلك الجمع إلى تدخل السلطات العمومية في حرية الممارسة الدينية، مثلما تتدخل في المجال الاقتصادي⁽¹⁷⁾.

ومن بين الحجج شبه المنطقية التي تعتمد على قاعدة العدل: حجة التبادلية

(15) المثال من عندنا.

L'empire rhétorique, p.81-82.

(16)

(17) نفسه، ص 82. وكلام جون لوك مقتطف من كتابه:

The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration, Oxford, 1948, p.136.

(L'argument de réciprocité). وهي التي تُماثل بين كائنين أو حالتين، ببيان أنهما مترابطان داخل علاقة ما، وبالتالي يجب مُعاملتهما بالطريقة نفسها. من أمثلة ذلك: «ما هو من الشريف تعلّمه فمن الشريف تعلّمه»⁽¹⁸⁾. ومن ذلك قول أحد المتسولين ساخطاً: «لا أفهم كيف يُمكن أن يُعتبر التسوّل جريمة في مجتمع يرى الصدقة فضيلة»⁽¹⁹⁾. ويرى بيرلمان أن تطبيق الحُجّة التبادلية، بعملية قلبِ الوضعيات التي تقوم بها، يمكن أن يدفع بنا إلى التفكير في غرابة عاداتنا التي نعتبرها طبيعية لأننا اعتدنا عليها. فالتفكير في إمكانية زواج المرأة بأكثر من رجل يمكن أن يكشف غرابة قضية تعدد الزوجات⁽²⁰⁾.

4.1.1. حُجَج التعدية والتضمين والتقسيم:

1.4.1.1. حُجّة التَّعْدِيَةِ (L'argument de transitivité):

نعني بالتَّعْدِيَةِ، الخاصيةُ الصورية التي تُمكن من المرور من إثبات وجود علاقة بين طرف أول (أ) وطرف ثانٍ (ب)، وبين هذا الثاني وطرف ثالث (ج)، إلى استنتاج وجود نفس العلاقة بين (أ) و(ج). هذه الخاصية هي التي تُميّز علاقات التساوي (Égal à) والتَّضَمُّن (Inclus dans) والكِبَر (Plus grand que). إن العلاقة "أ - ج" تكون صادقة دائماً حين تَصْلُقُ المقدمتان "أ - ب" و "ب - ج". لكن الأمر لا يكون كذلك حين نطبّقه على وقائع إنسانية، فالقول بأن "أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي"، يُثَبِّت تعديةً حجاجية يمكن أن تُكذِّبها التجربة، لكن القائل به يمكن أن يدافع عنه بحصره في "الصداقة الحقيقية".

إن استعمال علاقات التعدية مهم في الحالات التي يتعلق فيها الأمر بتنظيم أحداث أو كائنات لا تتوفر إمكانية مواجهتها مباشرة فيما بينها، أو بتصنيفها. لتوضيح ذلك، يقدّم بيرلمان المثال التالي: إذا تفوّق اللاعب "أ" على اللاعب "ب"، وتفوّق اللاعب "ب" على اللاعب "ج"، سيُعتبر اللاعب "أ" متفوّقاً على اللاعب "ج". إن اللاعب "ج" قد يتغلب على اللاعب "أ" في مواجهة

L'empire rhétorique, p.82.

(18)

(19) نفسه، ص 83.

(20) والمثال من عندنا.

فعلية، لكنها لا تحدث في الغالب، إذ إن نظام المباريات الإقصائية يمنع هذه المواجهة. ففرضية التعدية تصبح ضرورية إذا أُريد الاستغناء عن المواجهة المباشرة بين كل اللاعبين. من جهة أخرى لا يصبح التصنيف الناتج عن علاقات التعدية هاته ممكناً إلا لأنه لا يُستدلّ على الشخص إلا اعتماداً على بعض تجلياته⁽²¹⁾.

والقياس (Le syllogisme) يقوم على التعدية، فهو يُثبت التعدية في علاقة التضمن. وحين تُحدّد هذه العلاقة داخل نظام صوري، فإن التعدية لا يمكن التشكيك فيها. لكنها لا ترقى إلى هذا المستوى حين نصوغها في قياس مضمّر أي في قياس حجّاجي.

2.4.1.1. حُجّة التضمن (L'argument d'inclusion):

إن حُجّة تضمين الجزء في الكل تسمح بالقول إن الكل أكبر من كل جزء من أجزائه. هذه الحقيقة القابلة للبرهنة في الرياضيات والهندسة تصبح حُجّة شبه منطقية إذا استتجنا منها أن: "الكل أفضل من الجزء" أو "ما يُمنع على الكل لا يُسمح به للجزء"، أو "مَن يستطيع الكثير يقدر على القليل".

يقدم بيرلمان مثلاً لذلك من كتاب يسوق فيه صاحبه استدلالاً مفاده أن من العقلانية جعلَ الجزء تابعاً للكل: "هل يمكنك، دون الوقوع في الخور، أن ترغب في أن تُعرض المصالح العليا لحياة بأكملها للخطر، بسبب لحظة سرور واحدة؟"⁽²²⁾. إن إخضاع الجزء للكل في هذه القولة سيكون غير قابل للنقاش إذا كانت كل الأجزاء متجانسة. لكن ماذا سيقول صاحب هذا الكلام إذا كان الآنّي والراهن له "حضور" يجعله مفضلاً على أي مستقبل هو مجرد احتمال؟ وما رأيه في قول أحمد شوقي على لسان مجنون ليلي:

قَدْ يَهُونُ الْعُمُرُ إِلَّا سَاعَةً وَتَهُونُ الْأَرْضُ إِلَّا مَوْضِعًا⁽²³⁾

Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation*, p.308-309.

(21)

L'empire rhétorique, p.86.

(22)

(23) أحمد شوقي، مسرحيات شوقي، الجزء الأول، مجنون ليلي، مؤلف للنشر، 1993،

أو في قوله كذلك في قصيدة 'رحلة':

لا أَمْسِ مِنْ عُمْرِ الزَّمانِ ولا عَدُّ جُمعَ الزَّمانُ فكانَ يومَ رِضاكِ⁽²⁴⁾

هكذا فإن تلك الإثباتات لا تعبر عن حقائق صورية مُلزمة، بل هي قابلة للاعتراض والنقاش، ويمكن أن تكذبها التجربة.

وفي إطار التضمنين، يمكن الحديث عن العلاقة بين الجنس والنوع، فمن الطبيعي اعتبار الأنواع فروعاً أو أجزاء للجنس. من هنا يمكن نقل الاستدلالات المتعلقة بالكل وأجزائه، بسهولة، إلى استدلالات متعلقة بالعلاقات بين الجنس وأنواعه. لكننا لا نبحث عادة، في هذا النوع من الاستدلال، عن إثبات تَفُوقِ الجنس على النوع، بل نطلق فيه من الأنواع لنُخلَص إلى نتائج متعلقة بالجنس أو بنوع لم يسبق لنا أن فحصناه. يقول بيرلمان: «لكي يتم إثبات شيء للجنس يجب أن يثبت لأحد الأنواع، فما لا ينتمي لأي نوع، لا ينتمي للجنس»⁽²⁵⁾.

3.4.1.1. حُجّة التقسيم (L'argument de division):

حُجّة التقسيم هي التي نستخلص فيها نتيجة متعلقة بالكل بعد أن نستدل على كل جزء من أجزائه. فبالاعتماد على هذه الحُجّة، يسعى المحامي إلى بيان أن لا سبب يدفع المتهم إلى القتل، بما أنه لم يتصرف لا بدافع الغيرة، ولا بدافع الحقد، ولا بدافع الطمع. هذا الاستدلال يشبه تقسيم مساحة إلى أجزائها: فما ليس موجوداً في أي جزء من الأجزاء، لا يوجد كذلك في المساحة المقسمة. ولضمان نجاعة هذه الحُجّة، ينبغي أن يكون تعداد الأجزاء شاملاً، وإلا تحطّم كل ما بناه الخطيب وأثار ضحك الآخرين⁽²⁶⁾.

من أمثلة التقسيم في التراث الخطابي العربي، خطبة قُتَيْبَة بن مُسْلِم في أهل خراسان، يدعوهم إلى خلع سُليمان بن عبد الملك: «يا أهل خراسان، قد جرّبتم

(24) أحمد شوقي، الشوقيات، المجلد الأول، الجزء الثاني، دار اليوسف، 1987، ص 163. والمثالان من عندنا.

(25) L'empire rhétorique, p.87.

(26) نفسه، ص 65.

الولاية قبلي: أتاكم أُمِّيَّةُ فكان كَاسِمِه أُمِّيَّةُ الرأي وأُمِّيَّةُ الدين، فكتب إلى خليفته: إن خَراج خراسان وسِجِسْتان لو كان في مِطْبَخِه لم يَكْفِه. ثم أتاكم بعده أبو سعيد - يعني المهلب بن أبي صُفْرة - فذَوَّخَ بكم ثَلَاثاً، لا تَذرون أفي طاعةِ أُنْتُمْ أم في مَعْصِيَةٍ. ثم لم يَجِبِ قَيْثاً ولم يَنْكُ عِدْوَاً. ثم أتاكم بَنُوهُ بعده مثل أطباءِ الكَلْبَةِ، منهم ابن الدَّحْمَةِ حِصَانٌ يَضْرِبُ في عانة، ولقد كان أبوه يخافه على أمهات أولاده، ثم قد أصبحتم وقد فتح الله عليكم البلاد وأَمَّنَ لكم السُّبُلَ، حتى إن الظَّعِينَةَ لَتَخْرُجَ من مَرَوْ إلى سَمَرْقَنْدَ في غير جواز»⁽²⁷⁾.

وحُجَّةُ التَّقْسِيمِ لا تصلح حُجَّةً فحسب، بل تكون كذلك وسيلة لخلق الحضور بواسطة تعداد الأجزاء.

5.1.1. حُجَّةُ المِقَارَنَةِ (L'argument de comparaison):

تُعتبر المِقَارَنَةُ حُجَّةً شبه منطقية حين لا تسمح بإجراء وزن أو قياس فعلي، غير أن أثرها الحِجْاجِي يتشكل من تَضَمُّنِهَا لفكرة أنه يمكن تدعيم الحكم الذي نُطْلَقُه بواسطة عملية ضَبْطٍ أو تدقيق، بمعنى أنها توحى بوجود وزن أو قياس ما. فحين نقول "إن خديها أحمران مثل تفاحة" أو "إنه أكثر غنى من قارون"، نبدو وكأننا نُصْدِرُ حُكْماً قابلاً للضبط. وحين يؤكد شيشرون أن «الجريمة هي نفسها سواءً تعلق الأمر باختلاس أموال الدولة أم بتبذير يتعارض مع المصلحة العامة»، فإنه يعطي لفعلٍ لا يقع تحت طائلة القانون نفس وزن جريمةٍ معاقبٍ عليها⁽²⁸⁾.

وفي حين يكون معيار القياس، في الوزن أو القياس الحقيقي، محايداً وثابتاً، فإن المقارنات بمختلف أنواعها تَصْطَبِغُ بِالْوَانِ الطرف المختار للمقارنة، لأن طرفيها جُمِعَا بواسطة نفسها في نفس الدرجة، وأصبحت بذلك متجانسين بهذا القدر أو ذاك. يقول محمد الولي: «إننا حينما نقارن شاعراً متوسطاً فنقول إنه

(27) الجاحظ (أبو عثمان)، البيان والتبيين، الجزء الثاني، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، (د. ت.)، ص 134-135. استشهد به محمد العمري، انظر: في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، البيضاء، 1986، ص 79-80.

L'empire rhétorique, p.90.

(28)

دون مكانة المتنبي فإننا نرفعه بهذا. ولكننا حينما نقول عنه أنه أرفع من شاعر ضعيف فإننا نَحْط من قيمته⁽²⁹⁾. فبتقريب طرفين جِدُّ متباعدين، يتم الرفع من قيمة الطرف الأدنى، لكن بالتقيص شيئاً ما من الطرف الأعلى. من هنا رفعة ما ليس قابلاً للمقارنة؛ ذاك الذي لا يمكن مقارنته إلا مع نفسه؛ ذاك الذي نعتبره فذاً.

وبما أن المقارنة تستهدف الإثارة أكثر مما تسعى إلى الإخبار، فإن اختيار طرف المقارنة يجب أن يحظى بعناية كبرى، لأنه يلعب دوراً أساسياً في فعالية هذه الحُجّة: «ففي باريس، ولتأكيد شُساعة بلد ما، سيكون من الأفيِد القول إنه أكبر تسع مرات من فرنسا، بدل الإشارة إلى أنه يغطي نصف مساحة البرازيل»⁽³⁰⁾.

ويمكن لطرف المقارنة أن يُستخدم لإثارة النفور. هكذا تُستخدم الأوصاف المتحمة لعصرٍ ذهبيٍّ أو لـ "الأيام الخوالي"، من أجل الحط من العصر أو البلد الذي يُعاش فيه.

وعادة ما تتم المقارنة بالقياس إلى تضحية ما، هذه الأخيرة تقيس القيمة المُسنّدة لما نريد الحصول أو الحفاظ عليه. فالتقص الذي يلتزمه الزُّهاد يرفع من قيمة الزهد. وفي الحجاج بواسطة التضحية، وفي غياب قياس موضوعي، لا يُحَكَم على الأشياء إلا من خلال قيمتها عند الناس. لكن هذه القيمة غير ثابتة، فقد ننفر من الأمور التي قدّمنا من أجلها كثيراً من التضحيات، وقد نشبث بها بنوع من اليأس. كما أن التضحية دون فائدة تميل إلى تقليل قيمة ما ضُحِّيَ به.

ويرى بيرلمان أنه يمكن أن نُلحق بالحُجج شبه المنطقية كل تلك التي تحيل على احتمالاتٍ غير قابلة للحساب، أو على الأقل على أفكارٍ تختفي وراء حساب الاحتمالات. من ذلك، الاستدلالات المبنية على فكرة أن احتمال إحسان الاختيار يتقوّى كلما تعدّدت الحلول التي يمكن الاختيار من بينها.

(29) الولي (محمد)، البلاغة والاستعارة في آثار أرسطو وعبد القاهر الجرجاني و شايم بيرلمان، ص 443.

L'empire rhétorique, p.91.

(30)

ويختتم بيرلمان حديثه عن الحُجَج شبه المنطقية، بالإشارة إلى أنها من النادر أن تُحقق الإقناع بمفردها، بسبب اعتمادها على ما هو صوري وما هو كَمِّي، لذلك ينبغي أن تُستكمل بواسطة حُجَج مؤسسة على بنية الواقع.

2.1. الحُجَج المؤسسة على بنية الواقع:

يقول بيرلمان: «بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف بها، يصبح من الممكن أن نؤسس عليها حجاجاً يسمح بالمرور مما هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولاً»⁽³¹⁾.

معنى هذا أن هذه الحُجَج تقوم على العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع، والتي تكون محل قبول واتفاق من قِبَل المِستَمع. فيتخذها الخطيب منطقاً لبلورة حجاجه في اتجاه ما يريد أن يُقنع به مستمعه.

وهناك طريقتان للربط بين عناصر الواقع: في الأولى نربط بين مظاهر من مستوى واحد، فنكون حينذاك أمام علاقات التعاقب (Liaisons de succession). وفي الثانية نربط بين أطراف متفاوتة المستوى من قبيل الجوهر وتجلياته، فنصبح إزاء علاقات التعايش (Liaisons de coexistence).

1.2.1. علاقات التعاقب:

إن الحُجَج المعتمدة على علاقات التعاقب هي التي تربط ظاهرة ما إما بأسبابها أو بتائجها. فنكون أمام ثلاثة أضرب من الحجاج:

- حجاج يسير في اتجاه البحث عن أسباب ظاهرة ما، فإذا تعلق الأمر بأفعال عمدية، يكون البحث عن الأسباب مصحوباً بالبحث عن دوافعه.
- حجاج يرمي إلى تحديد آثار ظاهرة ما.
- حجاج يرمي إلى تقييم حدث ما بواسطة نتائجه.

من بين الحُجَج المعتمدة على علاقات التعاقب، الحُجَج التالية:

1.1.2.1. الحُجَّةُ النفعية (L'Argument Pragmatique):

يعرّف بيرلمان الحُجَّةَ النفعية كالتالي: «أسمي حُجَّةً نفعية حُجَّةَ النتائج التي تُقيّم فعلاً أو حدثاً أو قاعدة أو أي شيء آخر تبعاً لنتائجه الإيجابية أو السلبية»⁽³²⁾.

هذه الحُجَّة ذات أهمية كبرى في الحجاج، فهي بالنسبة إلى بنتام (Bentham) «الحُجَّة الوحيدة الصالحة حين يتعلق الأمر بِتَبَيُّنِ معيار ما»⁽³³⁾. ويبدو الاستدلال بالنتائج من البداهة إلى درجة أنه لا يحتاج إلى تبرير. فالنتائج قد تكون معايَنة أو متوقَّعة، محقَّقة أو محتملة.

إن الحُجَّة النفعية، التي تبدو وكأنها تختزل قيمة السبب في نتائجها، تعطي الانطباع أن كل القيم هي من نفس المستوى. هكذا فحقيقة فكرة قد لا تُقيّم إلا بواسطة آثارها، ففشل مقاولٍ أو حياةٍ يمكن أن يُستعمل معاً مقياساً للعقارانيتهما أو لشرعيتهما⁽³⁴⁾.

هذه الحُجَّة تثير كثيراً من الاعتراضات، أهمها تلك التي تتعلق بصعوبة تطبيقها، «إذ كيف يمكن التوقف في السلسلة اللامحدودة لنتائج فعلٍ ما، وكيف نعزو النتائج التي تترتب، في أغلب الأحيان، عن تظافر أحداثٍ عديدة إلى سبب واحد؟»⁽³⁵⁾. يوضح بيرلمان ذلك بالاستشهاد بأحد فصول قانون مدني مفاده أن: «كل فعل، أياً ما كان، يقوم به شخص، ويسبب ضرراً للغير، يلزم من وقع منه الخطأ بإصلاحه»، فما هي النتائج التي يجب إرجاعها إلى الخطأ؟ وما هي حدود اعتبار الخطأ سبباً وحيداً للأحداث التي تعاقبت في مُتواليّة الأسباب والنتائج؟⁽³⁶⁾.

إن ما سبق، يُذكّر بالقانون سيء الذكر الذي اشتهر في المغرب تحت اسم "قانون كل ما من شأنه" الذي كان سيفاً تُشهَره الدولة المغربية في وجه الحركات

Perelman (Ch.), "L'argument pragmatique", in *le champ de l'argumentation*, (32) Presses Universitaires de Buxelles, 1970, p.100.

L'empire rhétorique, p.97. (33)

نفسه، ص 97. (34)

نفسه، ص 97-98. (35)

نفسه، ص 98. (36)

التقدمية كلما تطلبت الظرفية السياسية ذلك. كما يُذكر بمختلف الانتقادات التي وُجّهت إلى هذا القانون من قِبَل الصحافة والأحزاب الوطنية المغربية قبل أن يتم إلغاؤه.

ومثلما يتم النظر إلى مُتَوَالِيَةٍ سببية ما وفق علاقة: سبب - نتيجة، يمكن كذلك النظر إليها، خاصة حين يتعلق الأمر بأفعالٍ عمدية، وفق علاقة: وسيلة - غاية. وتقييمنا لنفس المُتَوَالِيَةِ السببية تحدده هذه النظرة أو تلك. يتبين ذلك من خلال هذه القولة التي يقابل فيها شيشرون الغاية بالنتائج: «إِنَّ ظُلْمَكَ لَمْ يُكَبِّدْنِي منفًى بئساً، بل هيأ لي عودةً مظفرة»⁽³⁷⁾.

وقد يؤدي التعارض بين الغايات والنتائج إلى مواقف غير منتظرة، بل مضحكة أحياناً: «أَجَزَلُ أَحَدِ الْوَارِثِينَ الْأَغْنِيَاءِ الْعَطَاءُ لِخَدَمِهِ حَتَّى تَكُونَ مَراسِيمُ دَفْنِ قَرِيبِهِ الْفَقِيرِ مُشْرِفةً. فإذا بهؤلاء الحُقَرَاءِ، كلما دفع لهم لِيُظْهِرُوا الْحُزْنَ، زادوا فرحاً»⁽³⁸⁾. إن النتائج قد تكون متناقضة تماماً مع الغايات المرجوة، خاصة حين تكون أنشطة عدد من الناس غير مُنسقة.

كما أن بعض الأعمال لا تؤدي إلى النتائج المأمولة، إلا حين لا تُستعمل كوسائل يرجى منها تحقيق غايات. ذلك ما لاحظته مارسيل بروس (Marcel Proust) في روايته: بحثاً عن الزمن الضائع (*À la recherche du temps perdu*): «إذا تأسف شخص من إهمال الناس له [...] سأُنصحه بأن لا يلبي أية دعوة، وأن يحبس نفسه في غرفته، ولا يسمح لأحد بالدخول إليها. حيثُذ سوف يصطف الناس أمام بابه...»⁽³⁹⁾.

إن العلاقة بين الوسيلة والغاية غير ثابتة، فقد تتحول الوسائل إلى غايات،

Cicéron, *Les paradoxes*, in *Œuvres complètes de Cicéron*, Avec la traduction en Français publiées sous la direction de M. Nisard, T. I, J. J. Dubochet et Compagnie Éditeurs, Paris, 1840, pp.547-548.

L'empire rhétorique, p.98.

استشهد به بيرلمان، انظر:

Lalo (Ch.), *Esthétique du rire*, Flammarion, Paris, 1949, p.159.

(38)

L'empire rhétorique, p.99.

استشهد به بيرلمان، انظر:

Proust (M.), *À la recherche du temps perdu*, VI, *La prisonnière*, Gallimard, Paris, 1970, p.395.

L'empire rhétorique, p.99.

استشهد به بيرلمان، انظر:

كما هو الشأن عند البخيل الذي يصبح المال عنده غاية في حد ذاته، بدل أن يكون وسيلة. وقد تتحول الغاية إلى وسيلة، ففي حين أن الشجاعة "وسيلة" ضرورية للظفر في الحروب، هذا إيسقراطيس (Isocrate) يجعل الحرب وسيلة لإبراز هذه الشجاعة: «... إن أحد الآلهة هو الذي خلق هذه الحرب إعجاباً منه بشجاعتهم، لكي يَمنع أن تكون طبائع من هذا النوع مجهولة، وأن يُنْهوا حياتهم مغمورين»⁽⁴⁰⁾.

2.1.2.1. حُجّة التبديد (L'argument du gaspillage):

هذه العلاقة بين الوسيلة والغاية هي مرتكز مجموعة من الحُجَج، مِنْ ضِمْنِهَا حُجّة التبديد. وهي تركز على القول: بما أننا سبق أن بدأنا عملاً تجشّمنا، لأجل إنجازه، تضحياتٍ مستذهب هباء إن استسلمنا وتقاعسنا عن مواصلة الجهد لإتمامه، فينبغي، إذن، أن نواظب على العمل في نفس الاتجاه.

وهذه الحُجّة تصلح كذلك لدعوة من يملكون موهبة خاصة أو معرفة أو كفاءات استثنائية إلى استعمال هذه الإمكانيات على أوسع نطاق ممكن.

كما أن الوُعَاظ حين يَدْعُونَ الناس إلى ترك المعاصي مؤكدين أن باب الجنة ما زال مفتوحاً أمامهم لأن الله غفور رحيم، فهم إنما يعتمدون حُجّة التبديد، فيما أن باب التوبة مفتوح أمامهم وأن الله يمكن أن يغفر ذنوبهم، فلماذا يُضِيعُونَ (أو "يبدّدون" إذا صح القول) هذه الفرصة؟

ويتم استعمال حُجّة التبديد كذلك حين نقوم بالربط بين تضحية سابقة وأعمال لاحقة. هذا الشكل من الاستدلال هو الذي كان يستعمله بوسيني (Bossuet) في حُطْبِهِ الدينية، فقد كان يدعو المذنبين إلى التوبة مؤكداً أن تضحية المسيح ستذهب هباء إذا لم يفعلوا ذلك⁽⁴¹⁾.

Isocrate, *Discours*, Texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, T. II, (40) 4^{ème} éd. Revue et corrigée, Les Belles Lettres, Paris, 1961, § 84, p.35.

L'empire rhétorique, p.100

استشهد به بيرلمان، انظر:

L'empire rhétorique, p.101.

(41)

3.1.2.1. حُجَّةُ الاتِّجَاهِ (L'argument de direction) :

حين تكون هناك مسافة كبيرة تفصل بين مُسَلِّماتِ المستمَع ودعاوى الخطيب، يَحْسُنُ أن يتم التقريب بينهما بالتدرج، فبدل الانتقال مباشرة من «أ» إلى «د»، يقوم الخطيب بنقل المخاطب إلى «ب»، ومنها إلى «ج»، ليصل أخيراً إلى «د».

ولكي يواجه الخصم هذه التقنية، يلجأ إلى حُجَّةِ الاتجاه التي تقوم أساساً على التحذير من استعمال أسلوب الخطوة خطوة أو أسلوب العمل بالمراحل كما يُسمِّيه بيرلمان. فالخصم يتكهن بالخطوات أو المراحل التالية، فيعترض على الخطوة الأولى خوفاً من أن تقوده نحو "مُنْحَدِرٍ زلق" لن يستطيع معه الوقوف في منتصف الطريق، ومن تنازل إلى آخر، سيؤول به الأمر إلى الاستسلام. فحُجَّةُ الاتجاه يمكن أن تُستخدم كلما قُدِّم هدف ما على أنه مرحلة تُمهِّد للمسير في اتجاه ما.

وحين يكون الخطيب هو الذي يقترح المرور المباشر من «أ» إلى «د»، فإن الخصم يمكنه أن يطلب المرور إلى «ب»، بادعاء أن هذا الإجراء مرحلة في مسار متدرج، وذلك على أمل توقُّف النقاش في هذه المرحلة، أو سعياً لربح الوقت قبل قَبُول الإجراء غير المرغوب فيه. وفي هذه الحالة سَيَرُدُّ من يريد الحصول على كل شيء مرة واحدة، أن ما ينعته الخصم بالمسار المتدرج ما هو إلا رغبة في فصل ما يشكِّل كُلاً، وفي جعل الإجراء باطلاً بتجزئته⁽⁴²⁾.

وتقنية التقسيم إلى مراحل تتوافق مع التقابل الذي يتم إجراؤه بين التغير الكمي والتغير النوعي: في أية لحظة يتحول التغير من تغير في الدرجة إلى تغير في الطبيعة؟ ما هي، مثلاً، اللحظة التي يُحوَّل فيها التأميمُ اقتصاداً بلد ما إلى اقتصادٍ ذي طابع اشتراكي؟ إن أي نقاش في هذه القضايا لا يشكِّل سوى نوع من أسلوب العمل بالمراحل، حيث تكون كل مرحلة ذات طبيعة كمية، ويكون المآل تغيراً نوعياً.

4.1.2.1. حُجَّة التجاوز (L'argument du dépassement):

في مقابل حُجَّة الاتجاه التي تُحدِّر من مَعَبَّةٍ عملٍ قد يورِّطنا في منزلقٍ تُخشى نهايته ومآله، تلج حُجَّة التجاوز على إمكانية الذهاب دائماً أبعد في اتجاه معين، بدون أن يُسْتَشَفَّ من هذا الاتجاه حدٌّ أو نهاية، وذلك مع إعلاءٍ يتزايد باستمرار لقيمة ما. من ذلك قول الأستاذ لتلامذته: "كلما اجتهدتم أكثر، كان ذلك أفضل"⁽⁴³⁾. وهي لا تنظر إلا إلى قيمة واحدة، ولا تحدّها أية قيمة أخرى قد تكون عائقاً أمام البُلُوْرَة المفرطة للقيمة المُشاد بها. وأي إنجازٍ تمّ تحقيقه في المجال الذي تشغل فيه هذه الحُجَّة لا يُعتبر سوى مرحلة من مراحلٍ تدرُّجٍ لانتهائي. وللرد على هذه الحُجَّة، يكفي التنبيه إلى أن أية قيمة يبالغ فيها، تقود إلى تعارضٍ مع قيم أخرى، وتمنع من تحقيقها⁽⁴⁴⁾.

2.2.1. علاقات التعايش (Les liaisons de coexistence):

في حين تربط علاقات التعاقب بين عناصر من نفس الطبيعة بواسطة رابطٍ سببي، تجمع علاقات التعايش بين واقعيتين متفاوتتي المستوى، حيث تُطرح إحداها بوصفها تعبيراً أو تجلياً للأخرى. والنموذج الأصلي لهذه العلاقة هو الصلة الموجودة بين الشخص وتجليّاته، أي ما يصدر عنه من أعمال أو أحكام أو ما يخلفه من آثار.

يتحدث بيرلمان عن أهمية هذه العلاقة في كتاب: الخطابة والفلسفة الذي ألّفه رفقة أولبرخت تيتكا، قائلاً: «من بين روابط التعايش التي يمكن اعتبارها مقبولة عموماً من مختلف أنواع المستمعات، والتي تبدو لنا ذات أهمية قصوى، علاقة الشخص بالفعل الذي يُسند له، وهي النموذج الأصلي لعدد كبير من روابط التعايش»⁽⁴⁵⁾.

إن كل ما نُثبته عن شخص ما يجد تبريره في الطريقة التي يظهر بها هذا

(43) المثال من عندنا.

L'empire rhétorique, p.103.

(44)

(45) Perelman (Ch.) et Tyecca (O.), "Acte et personne dans l'argumentation", in *Rhétorique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p.53.

الشخص، لكن طبعه والنوايا التي تُسند لها هي التي تعطي معنى وبعداً تفسيرياً لتصرفاته. إن الشخص وأعماله في تفاعل مستمر، بحيث يصعب الجزم في من يسبق الآخر. فإذا كانت الفكرة التي نكوّنها عن الشخص تُبنى انطلاقاً من أعماله، فإن هذه الأخيرة تُؤوّل تبعاً للفكرة التي نكوّنها عنه. وكل ما يلحق ببنية الشخص يُعتبر جوهرياً وذا ثبات يجوز نفيه عن كل ما ليس إلا عَرَضِيّاً عابراً: «إن أية حُجّة تتعلق بالشخص تتمسك بهذا الثبات: فنحن نفترض هذا الثبات حين نُؤوّل العمل تبعاً للشخص، ونتأسف على عدم احترام هذا الثبات حين نؤاخذ أحداً على تناقضه أو على تغيير غير مبرّر»⁽⁴⁶⁾. وتساهم اللغة والأخلاق والقانون والدين، بواسطة تقنيات معينة، في تقوية هذا الانطباع المتعلق بثبات الشخص، ومن أبرز هذه التقنيات: اللقب، الذي يُقوّي هذا المظهر الثابت للشخص، والمستقل عن العوارض أو الطوارئ، وذلك بإسناده صفة لازمنية للمُسَمّى: أبو العباس المُسَمّى الكَذّاب، أبو بكر الصديق، ملك الكاريان سانترال⁽⁴⁷⁾، أبو جَهْل، بوحماره⁽⁴⁸⁾...

غير أنه إلى جانب هذا الثبات، يتم الإلحاح على حرية الشخص وتلقائيته وقدراته على التغير والتكيف، بل حتى التحوّل والتبدّل، فذلك هو الذي يميزه عن الأشياء الجامدة.

إن هذا الالتباس المحيط بالشخص من جهة، وكلّ علاقات التعايش المبنية على هذه النظرة إلى الشخص من جهة أخرى، هي التي ستعطي للعلوم الإنسانية خصوصيتها، خصوصاً في القانون والأخلاق، حيث تلعب الصلة بين الشخص وأعماله مع مفاهيم المسؤولية والحرية والاضطرار، المتعاقبة فيما بينها، دوراً متميزاً⁽⁴⁹⁾.

كيف تُؤثّر الأفعال على نظرتنا أو تصوّرنا لشخص ما؟

إن الشخص يتحمل عواقب أي فعل جديد، لأننا ننحّه حرية وقدرة على

(46) Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation*, p.395.

(47) لقب أُطلق على الملك محمد الخامس، و"الكاريان سانترال" تشير إلى أحد أحياء مدن الصفيح بمدينة الدار البيضاء في المغرب، والمقصود بهذا اللقب: ملك الشعب.

(48) لقب شخصية تاريخية مغربية. وواضح أن هذه الأمثلة كلها من عندنا.

(49) *L'empire rhétorique*, p.105.

التغير. وكلما "غاص" في التاريخ كلما أصبحت صورته جامدة. غير أن هذا الجمود يبقى نسبياً، فهو دائماً تحت رحمة تَقْيِيرٍ في التصور الذي قد يمنح، في بَنِيْنَتِهِ للشخص، أهمية أكثر لأفعالٍ معينة أهملت من قبل، لأن الأشخاص لا يُعَرَفُونَ سوى من خلال تَجَلِّيَاتِهِمْ، باستثناء الحالات التي تكون طبيعة الشخص فيها مُعْطَاة من قبل، مثل الله أو الشيطان. فمنظورنا الإنساني للحق، يمنعنا من معاقبة الناس بطريقةٍ وقائية قبل أن يرتكبوا جريمة ما: إن الحرية التي منحها إياهم تمنع من مماثلتهم بحيوانات ضارة؛ بأفعى سامة أو بكلب مسعور. فأي فعل يصدر عن شخص لا يُعتبر مؤشراً على طبع قارٍ ثابت، بقدر ما يُعتبر لَبَنَة تساهم في بناء تصوّرنا للشخص، هذا البناء الذي لن ينتهي إلا بموته⁽⁵⁰⁾.

وتساهم الأفعال السابقة للشخص في تكوين سُمْعَتِهِ الطيبة أو السيئة. إنَّ السُّمْعَةَ الطيبة التي يتمتع بها المرء تصبح رأسمالاً يندمج مع شخصيته؛ رصيذاً من المشروع استخدامه في وقت الحاجة. بل إنها تشكّل، أكثر من ذلك، فكرة مُسَبِّقَة إيجابية أو سلبية. فالشخص يقدّم أو يكون سياقاً، نُؤوّل في إطاره أفعاله، بإسنادنا إليه "نية" تتوافق مع الفكرة التي نكوّنُها عنه. فخصوص البلايا التي سلّطها على النبي أيوب كلٌّ من الله والشيطان، يؤكد جان كالفن (J. Calvin) في كتابه: تعليم الديانة المسيحية (*Institution de la religion chrétienne*) أن الله أحسنَ صنعا، بينما تصرّف إبليس بطريقة لعينة، لأن نيتيهما كانتا متناقضتين كلياً⁽⁵¹⁾. «هكذا - يقول بيرلمان معلقاً على كلام كالفن - فالنية التي تختبئ وراء الأفعال تصبح هي الأساس. فهي التي يجب أن نبحث عنها وراء التَّجَلِّيَّاتِ الخارجية للشخص، وهي التي تعطيها معناها وأهميتها. من هنا يأتي إصدار حُكْمٍ مزدوج، أحدهما يتعلق بالفعل ذاته والآخر بالفاعل»⁽⁵²⁾، يتجلى ذلك حين نقول مثلاً عن لص إنه يسرق من أجل الفقراء.

L'empire rhétorique, p.105-106.

(50)

Calvin (J.), *Institution de la religion chrétienne*, T. I, Chez Guers-Libraire, Genève, 1818, p.154.

L'empire rhétorique p.107

ذكره بيرلمان، انظر:

L'empire rhétorique, p.107.

(52)

ويعتبر بيرلمان أن تأثير الشخص في طريقة تلقّي الآخرين لأفعاله، يمارس بواسطة الهيبة (Le prestige)، وهي ميزة هؤلاء الذين يُحدثون عند الآخرين نزوعاً طبيعياً لتقليدهم، بحيث يحاكي المرء سلوكهم ويتبنّى آراءهم. من هنا أهمية حُجّة السلطة (L'argument d'autorité).

هذه الحُجّة هي التي تُستثمر فيها هيبة شخص أو مجموعة أشخاص لدفع المخاطب إلى تبني دعوى ما. والسلطات التي يتم الاعتماد عليها في الججاج متنوعة: فقد تكون "الإجماع" أو "الرأي العام" تارة، وقد تكون فئات من الناس تارة أخرى كالعلماء والفلاسفة ورجال الدين والأنبياء، وأحياناً قد تكون سلطة غير شخصية كالفيزياء أو المذهب أو الكتب المنزلة. كما يمكن أن يتعلق الأمر بسلطات تُعيّن بالاسم.

ولا تكون حُجّة السلطة ذات أهمية إلا في غياب حُجج مقنعة، وهي تأتي دعماً لحُجج أخرى. كما أن الذي يستعملها سيحرص على الرفع من قيمة السلطة التي تنجم مع دعواه، والغض من السلطة التي تدعم الخصم. لأنه في الجدل، ليست حُجّة السلطة هي التي تناقش بل السلطة المستند عليها. فكل السلطات قابلة للنقاش ما عدا السلطة الإلهية. ولترجيح سلطة على أخرى، في حالة نزاع بينهما، نحتاج إلى معيار غالباً ما يكون، في يومنا هذا، هو الكفاءة. لكن هناك معايير أخرى كالتقاليد والقدّم والكونية. وحُجّة السلطة هذه حُوربت بقوة، خصوصاً في الأوساط العلمية، لأنها كانت الحُجّة الأكثر استعمالاً، وبطريقة تعمفية، لمناهضة أي جديد وأي اكتشاف وأي تغيير⁽⁵³⁾.

إن التفاعل بين الشخص وأفعاله، يمكن أن يُلغى أو أن يُكبح. فقد يُزاح تأثير الشخص في الفعل أو تأثير الفعل في الشخص. فحين نتوقّر على دليل غير قابل للنقاش لإثبات حقيقة ما، فإن صفة من يُثبتها لا يكون لها أي مفعول في هذا الإثبات، فأن يكون صانع وصفة سُم مجرماً ليس داعياً للشك في قيمة هذه الوصفة. وعلى العكس، فارتكاب خطأ مادي من قبل رجل حكيم سيُزعم به في أحضان السخرية. هنا يتم استبدال التفاعل بحركة تنطلق من الفعل إلى الشخص.

فإذا أردنا أن نجعله في منأى عن ذلك، ينبغي أن نعتبره كاملاً مقدساً، فكل ما يفعله الله أو يقوله يجب تأويله تبعاً لكماله؛ لا شيء يمكن أن يعارضه.

إن تقنيات منع التفاعل بين الشخص وأفعاله، المشار إليها أعلاه، يمكن وصفها بتقنيات "الإلغاء"، إلا أن هذه التقنيات نادراً ما تمارس في الحجاج. وعلى العكس، فإن تقنيات "الكبح" هي التي تُستعمل عادة، وهي لا تهدف إلى إلغاء أهمية فعل ما وتأثيره على صورة الشخص، بقدر ما تسعى إلى حصرهما والتقليل منهما⁽⁵⁴⁾.

إن الحكم القبلي، إيجابياً كان أو سلبياً، هو الذي يقوم بدور الحفاظ على رأينا حول الشخص في حدود الممكن. وذلك في مقابل أفعاله التي تبدو، للوهلة الأولى، أنها متعارضة مع هذا الرأي. فسوف يؤوّل المرء الفعل، وفق الحكم القبلي، بطريقة تؤمن تلاؤماً بين الفعل - مؤوَّلاً بهذا الشكل - والتصور الذي كوّنه عن الشخص. فإذا كان الخلاف بينهما واسعاً، سوف يلجأ إلى تقنيات أخرى للكبح ليمنع تأثير الفعل بشكل كبير جداً على الفاعل. هكذا ستعتبر كل الأفعال القديمة جداً، والتي تنتمي إلى الطفولة أو المراهقة، أو تلك التي تعود إلى مجال معين، أو التي تُعتبر استثنائية لأنها مُورست في حالة سُكر أو تحت تأثير انفعال قوي، قابلةً للإهمال، وسوف تُحمّل المسؤولية للوسط والتربية السيئة وأصدقاء السوء...⁽⁵⁵⁾

وحين يتعلق الأمر بآراء لا بوقائع، لا تكون شخصية الخطيب وحدها التي تؤثر في طريقة تلقّي المستمع لكلمات الخطيب، بل كذلك وظيفته والدور الذي يتحمله: إن الملاحظات نفّسها التي ينطق بها المحامي أو المدّعي العام أو القاضي سوف يتم تلقيها وفهمها بكيفيات مختلفة. وعلى العكس من ذلك، فكلام الخطيب يعطي عنه صورة يجب أن لا نبخس قيمتها. فأرسطو اعتبر هذه الصورة ثالث مكونات الحجاج، تحت اسم الإيتثوس (Ethos)، إلى جانب الباثوس (Pathos) واللوغوس (Logos).

ويؤكد بيرلمان أنه وفق نموذج علاقة الشخص وأعماله، سوف تُكوّن روابطُ تعايش أخرى، خاصة في العلوم الإنسانية التي - إذا حوِّلت مركز اهتمامها من الأفراد إلى الشعوب والحقب والمؤسسات والأنظمة السياسية - سوف تُلجّ على مقولات أخرى مبنية على غرار علاقة الشخص وأعماله. فكما أن الشخص يتجلّى من خلال أفعاله، فإن المجموعات تتجلّى من خلال أفرادها، والفكرة التي نكوّنها عن المجموعة تنعكس على موقفنا من أفرادها.

من جهة أخرى تُستعمل روابط التعايش للربط بين الأحداث والناس والآثار الفنية والأدبية، وبين الحقبة التاريخية التي ينتمون إليها. هكذا سنتحدث عن رجال القرون الوسطى أو شعراء العصر الجاهلي... ووفق النموذج نفسه سنتعامل مع التيارات الأدبية أو الفنية (الرومانسية مثلاً) والبنى الاقتصادية أو القانونية (الرأسمالية - الإقطاعية) والأيديولوجيات... باختصار مع كل المقولات التي لا يمكن للتاريخ الاستغناء عنها⁽⁵⁶⁾.

3.2.1. الروابط الرمزية والتراتيبات المزدوجة والاختلافات في الطبيعة:

1.3.2.1. الروابط الرمزية:

يرى بيرلمان أنه يمكن إلحاق الرابطة الرمزية بروابط التعايش، هذه الرابطة تجمع بين الرمز وما يوحي به في إطار علاقة "مشاركة" مطروحة ضمن منظور أسطوري أو نظري لمجموع ينتمي إليه كل من الرمز والمرموز إليه. في إطار هذا المنظور، يمكن اعتبار وقائع متباعدة في الزمن، متعايشة ضمن تصوّر لا زمنيّ للتاريخ.

بسبب علاقة المشاركة هاته، يصبح أي سلوك تُجاء الرمز يَمَسُّ بشكل مباشر بالمرموز إليه. فإحراق العلم الأميركي هو إهانة للولايات الأمريكية، ورفع صورة ياسر عرفات في مظاهرة، معناه التعبير عن التضامن مع الشعب الفلسطيني⁽⁵⁷⁾.

L'empire rhétorique, p.107-113.

(56)

(57) والمثالان من عندنا.

إن الرمز ضروري لخلق الحميّة الدينية أو الوطنية، لأنه من الصعب أن يتعلق الانفعال بفكرة مجردة. ولا يمكن لاستعمال الرابطة الرمزية في الحجاج، أن يقوم بأي دور طالما لم يتمّ ترسيخها. فإذا كان العاهل رمزاً للدولة، فهو يكفّ عن ممارسة هذا الدور إذا ما تم عزله⁽⁵⁸⁾.

2.3.2.1. التراتيبات المزدوجة:

يمكن تقديم حُجَج مزدوجة التراتيبية بالاعتماد إما على روابط التعاقب أو على روابط التعايش.

فبالاعتماد على روابط التعاقب يمكن للتراتبية المزدوجة أن تكون كمية، مثل الاستدلال الذي يستخلص من كون شخص ما أطول من آخر أن رجله هما كذلك أطول. كما يمكنها أن تكون نوعية، وهذه أهم من الأولى. فالقول: «بما أن الله تَعَهَّدَ الجَوَائِم من الطير بالعناية، فإنه لن يُهمل الكائنات العاقلة الأحبّ عنده منها»⁽⁵⁹⁾، هو حُجّة تستند على تفوّق الإنسان مقارنة بالطيور.

لكن حُجَج التراتيبية المزدوجة الأكثر استعمالاً، تتركز على روابط التعايش خصوصاً علاقة الشخص بأعماله. وقد أوضح أرسطو ذلك بشكل جليّ: «والمحمول الذي يَخُصُّ ذاتاً خيّرة وأكثر جدارة بالاحترام هو مفضّل أيضاً: فما يخص الله، مثلاً، أفضل مما يخص الإنسان، وما يخص الروح أفضل مما يخص الجسد»⁽⁶⁰⁾. من هنا تكون القوانين الإلهية أسمى من القوانين الوضعية.

وإذا ما توافرت لدينا تراتيبية للكائنات، يمكن أن نجعلها تُناظر تراتيبية للتصرفات، فمن سُمِّ الإنسان على الحيوان يمكن بسهولة أن نستمد دروساً في

L'empire rhétorique, p.114.

(58)

Leibniz (G. W.), *Discours de métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p.93.

L'empire rhétorique, p.115.

استشهد به بيرلمان، انظر:

Aristote, *Les Topiques*, Livre III, traduction nouvelle et note par J. Tricot, Nouvelle édition, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, p.98 (116 b).

(60)

L'empire rhétorique, p.115.

استشهد به بيرلمان، انظر:

الأخلاق: «لا تتصرف كخنزير أو كحيوان متوحش»⁽⁶¹⁾. ولا داعي للتأكيد أن نجاعة هذه الحجة تبقى مرتبطة بمدى تسليم المستمع بالتراثيية المنطلق منها.

3.3.2.1. الاختلافات في الطبيعة:

يؤكد بيرلمان أن من المفيد، قبل الانتهاء من تحليل الحُجج المؤسسة على بُنية الواقع، الإشارة إلى أهمية الفوارق في طبيعة الأشياء مقارنة بالفوارق البسيطة في الدرجة. فالأخذ باعتبارات تعود إلى طبيعة الأشياء، يقلل من فوارق الدرجة ويساوي بهذا القدر أو ذاك بين الأطراف التي لا تختلف فيما بينها سوى في الجدة، ويضعف ما يميزها عن أطراف من طبيعة أخرى. وعلى العكس من ذلك، يُحدث تحويل اختلافات في الطبيعة إلى اختلافات في الدرجة أثراً عكسياً: فهو يقرب بين الأطراف التي كانت تبدو مفصولة بحدودٍ يتعذر تخطيها، ويُبرز المسافات الفاصلة بين الدرجات⁽⁶²⁾. فبواسطة التحقيب التاريخي، يتم تحويل فوارق مستمرة وتدرجية إلى فوارق في الطبيعة. فالعصر الجاهلي، مثلاً، يختلف عن العصر الإسلامي بشكل جوهري لا بفوارق جزئية. وعلى العكس، فإن إدراج النوع البشري ضمن مملكة الحيوانات - كما فعلت نظرية تطور الأنواع - يحول إلى فارق في الدرجة ما كان يشكل سابقاً هوةً غير قابلة للتجاوز، تتميز باعتبار الإنسان متوفراً على روح ذات أصل إلهي⁽⁶³⁾.

3.1. الحُجج المؤسسة لبُنية الواقع:

1.3.1. الشاهد (L'exemple):

أن يُحاجج المرء بواسطة الشاهد، معناه افتراض وجود انتظام أو اطراد لما يوفّر الشاهد تجسيداً له، فهو يسعى إلى إثبات قاعدة. إذ يبحث، انطلاقاً من حالة خاصة، عن القانون أو البنية التي تكشف عنها هذه الحالة. إن الحجج بالشاهد يرفض اعتبار الحالة الخاصة المثارة، معزولة ومرتبطة بالسياق الذي

L'empire rhétorique, p.116.

(61)

(62) نفسه، ص.116.

(63) نفسه، ص.117.

حدثت فيه، بل يسعى إلى المرور من حالة خاصة إلى قاعدة عامة. هكذا تشكّل الحكاية التي تُسرّد الطريقة التي ارتقى بها شخصٌ مجتهد موهوبٌ السُّلَم الاجتماعي، درساً في التفاؤل والإيمان بمجتمع يسمح بمثل هذا النجاح⁽⁶⁴⁾.

وقد يكون القصد من الحجاج بالشاهد، المرور لا إلى قاعدة بل إلى حالة خاصة أخرى. ينطبق ذلك على ما ذكره أرسطو بخصوص المثل التاريخي: «ومِمّا يدخل في الأمثال التاريخية أن يذكّر المرء أن من الضروري القيام باستعدادات ضد الشاهنشاه وعدم تمكينه من إخضاع مصر، لأن داريوش لم يغبرّ إلى اليونان إلا بعد أن استولى على مصر، ولم يَكْذُ يستولي عليها حتى عبّر، وكذلك أخشیرش لم يهاجمنا إلا بعد أن استولى على مصر، فلما استولى عليها عبّر (إلينا)، وتبعاً لذلك فإنه إذا فعل الشاهنشاه نفس الشيء فإنه سيَعْبُرُ، ولهذا ينبغي ألا نسمح له بذلك»⁽⁶⁵⁾.

وإذا ما رُكِّبَ الشاهد مع حُجّة "بالأحرى" (Argument à fortiori)، فإنه يفتح المجال لاستعمال الشاهد التراتبي (L'exemple hiérarchisé) بالشكل الذي أشار إليه أرسطو في قوله: «حين أراد ألقيداماس أن يُثبِت أن العباقرة مُكْرَمُونَ في كل مكان، قال: إن الفَارِثِينَ أكرموا أرخيلوخس على الرغم من سلاطة لسانه، وأهل خيوس كرموا هوميروس، على الرغم من أنه لم يُسَدِّ خدمات عامة، وأهل موتلينا كرموا سافو بالرغم من أنها امرأة، واللاقيديمونيون وهم قوم لا يحبون العلم انتخبوا خيلون عضواً في مجلس شيوخهم...»⁽⁶⁶⁾.

2.3.1. المِثَال (L'illustration):

إذا كان الشاهد يُستخدم لتأسيس قاعدة ما، فإن المِثَال يُستخدم لتوضيح قاعدة معروفة ومسلّم بها، أي ليعطيها نوعاً من الحضور في وعي المستمع. لهذا السبب، ينبغي للمِثَال أن يستهدف المُخِيلَة، في حين ينبغي أن تكون حقيقة

⁽⁶⁴⁾ L'empire rhétorique, p.119.

⁽⁶⁵⁾ أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، 1986، ص 154-155.

⁽⁶⁶⁾ نفسه، ص 172.

الشاهد أكيدة وغير مجادلٍ فيها. فطريقة وصف الحالة الخاصة، مرهونة أساساً بالدور الذي يراد لها أن تقوم به في الججاج: هل تصلح لوضع قاعدة بفضل الاستقراء أم لإعطاء حضور ما؟

إن حكايات كليلة ودمنة مثال جيد في هذا الإطار، فهي تبدأ دائماً بتسطير القاعدة قبل سرد أحداث الحكاية التي تأتي لتوضيح تلك القاعدة: «قال الفيلسوف: إنه مَنْ لم يكن مِنْ أمره مُشَبَّهًا، لم يَزَلْ نادماً ويصير أمره إلى ما صار إليه الناسك مِنْ قتلِ ابنِ عِرْس، وقد كان له وَدوداً. قال الملك: وكيف كان ذلك؟ قال الفيلسوف: زعموا أن ناسكاً من الناسك...»⁽⁶⁷⁾؛ فالقاعدة هي: «من لم يكن من أمره مشبَّهًا، لم يزل نادماً» وحكاية الناسك وابن عِرْس توضيح لها.

ويحدث أحياناً أن تُستخدم الحالة الخاصة للتوضيح في الوقت نفسه الذي تُذكر فيه القاعدة: من ذلك القول "إن كل أموال قارون لم تُفدْ في شيء حين أتى ملك الموت ليقبض روحه".

وأحياناً يتم تثبيت القاعدة بالمقارنة بين حالتين تطبيقيتين: «إن الظروف هي التي تصنع الرجال، فحين يَسْنُحُ ظرفٌ ما، فَكُرْ بأن الله، مثله مثل مُدْرَب رياضي، يجعلك تصارع خصماً مخيفاً»⁽⁶⁸⁾.

وفي بعض الأحيان لا يكون المثال وصفاً لحدث تاريخي، بل وضعية مختلقة، كتلك التي تتحدث عن الملاحين الذين يختارون رُبَّان السفينة بواسطة القرعة، وذلك للسخرية من قاعدة تعيين القضاة بالقرعة في الديمقراطية الأثينية.

وكثيراً ما تُستخدم السخرية باللجوء إلى أمثلة غير ملائمة للقاعدة أو للتوصيف الذي يسبقها، مثال ذلك: خطبة أنطونيو أمام جثة يوليوس قيصر، حيث يكرّر عدة مرات أن بروتوس رجل جدير بالاحترام، ثم يصف بالتفصيل أعماله التي تشي بنكرانه للجميل وبخيانته⁽⁶⁹⁾.

(67) ابن المقفع، (عبد الله)، كليلة ودمنة، حققه وقدم له فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت 1969، ص 177. (والمثال من عندنا).

(68) L'empire rhétorique, p.123.

(69) نفسه، ص 123.

3.3.1. القدوة والقُدوة المضادة (Le modèle et l'antimodèle) :

بدل أن تُستخدم الحالة الخاصة كشاهد أو مثال، يمكن أن تُقدّم كقدوة يُحتذى بها. غير أننا لا نقتدي سوى بمن هم أهلٌ لذلك، أي هؤلاء الذين نعجب بهم والذين يتوفرون على سلطة أو صِيت اجتماعي، يعود إلى كفاءتهم أو وظائفهم أو إلى صَفهم الاجتماعي.

من أمثلة الحجاج بالقدوة قول الحجاج بن يوسف الثقفي مخاطباً أهل العراق: «يا أهل العراق، بلغني أنكم تَرَوُونَ عن نبيكم أنه قال: "مَنْ مَلَكَ عَلَى عَشْرِ رِقَابٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ جِيءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْلُولَةً يَدَاهُ إِلَى عُنُقِهِ، حَتَّى يَفُكَّهُ الْعَدْلُ أَوْ يُوْبِقَهُ الْجَوْرُ". وَأَيُّمُ اللَّهِ إِنِّي لَأَحَبُّ إِلَيْكَ أَنْ أُخْشَرَ مَعَ أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ مَغْلُولاً، مِنْ أَنْ أُخْشَرَ مَعَكُمْ»⁽⁷⁰⁾.

والحجاج بالقدوة، مثله مثل حُجّة الملطة، يفترض وجود سلطة تكون ضامنة للفعل المُزْمَع القيام به. لذلك ينبغي لمن يَعي بكونه قدوة أن يراقب أفعاله وأقواله. والشخص القدوة يَحْسِمُ، بنفسه، فيما يَحْسُنُ القيام به. غير أنه يمكن أن يستلهم، هو نفسه، أفعاله وأقواله من قدوة مقدسة: فالصحابة، وهم قُدوة عندنا كمسلمين، كانوا يتخذون الرسول قُدوة. لكن يجب أن لا نُعوّل على بصيرة نافذة عند كل المُقَدِّين الذين يمكن أن لا يحتذوا سوى بنقائص قُدوتهم. لقد سبق لي أن سمعت أحدهم يقول إنه لن يبدأ في ممارسة الصلاة إلا حين يبلغ الأربعين من عمره، لأن الرسول لم ينزل عليه الوحي إلا في سن الأربعين⁽⁷¹⁾.

وإذا كان المقتدي يَنزِع إلى التشبه بالقدوة، بجعل سيرة ما مبتذلة، فإنه يجعلها بذلك أقل تميزاً، من هنا تأتي التقلبات الدورية لظاهرة الموضة، فحين تلبس الخادمة نفس لباس سيدة المجتمع، يكون قد آن الأوان لهذه الأخيرة كي تنأى بنفسها وتُجَدِّد الموضة⁽⁷²⁾.

(70) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، الجزء الثاني، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 295. والمثال من عندنا.

(71) نعتقد أن هذا المثال (وهو من عندنا) يصلح لتوضيح الفكرة رغم أنه لا يعتمد على نقيصة في القدوة. والمثال السابق عن الصحابة من عندنا.

L'empire rhétorique, p.124.

(72)

هكذا نَمُرُّ من القُدوة إلى القُدوة المضادة. فإذا احتذى شخص بمن هو أعلى درجة منه، فإن هذا الأخير يرفض رفضاً باتاً أن يكون مثيلاً لذلك الشخص الأدنى منه؛ لمن هو محتقر. فيكفي إسناد سلوكك ما للقُدوة المضادة لكي نسعى إلى التميّز عنها، بل قد يصل الأمر إلى كُرو كل ما يصدر عنها، فإن نَزَعَتْ إلى السُّلم أثارت لدينا الرغبة في الحرب، وإن كانت نَقِيَّةً منضبطة نتوق نحن إلى التحرر والفوضى⁽⁷³⁾.

وإذا كانت القُدوة تُقدِّم توجيهاً كافياً للتشبه بها، فإن هناك طُرُقاً مختلفة للتمييز عن القُدوة المضادة، وهذه الطُّرق يحددها السياق. فالقارئ لمقامات بديع الزمان الهمذاني، إذا خاف من تشبيهه بأبي الفتح الإسكندري سوف يتقرب دون شعور منه من عيسى بن هشام⁽⁷⁴⁾.

والقُدوة المضادة تصلح منطلقاً للججاج بالضد، فتُستعمل أحياناً في حُجّة "بالأحرى": إذا كانت الحيوانات المتوحشة قادرة على أن تَنذُر نفسها لصغارها، فسيكون من البذاءة أن لا نُبدِي نفس التفاني تجاه أبنائنا⁽⁷⁵⁾.

إن دور القُدوة والقُدوة المضادة، يُدرَك جيداً حين نكون مقتنعين أننا وجدنا لها تجسيداً لا يَرَقَى إليه الشكُّ، مثل الله أو الشيطان. فالرجل الصالح عند رجال الدين، هو من يعمل بما أمر به الله. واللافتاء بالسُّنة النبوية لا يمكن أن يكون إلا عملاً صالحاً. وتتجلّى إيجابية القدوة المعصومة من الخطأ في كونها لا تتطلّب التبصّر أو الرّؤية، يكفي أن نستلهمها لنجد أنفسنا في الطريق السوي. كما يتجلّى غنى الججاج بالقُدوة في كونها تُمكن، حتى حين تكون فريدة، من مضاعفة هذا الجانب أو ذاك من مظاهرها ليُستخلص منها، في كل مرة، درسٌ مُوافق للظروف⁽⁷⁶⁾.

4.3.1. التناسب والاستعارة (Analogie et Métaphore):

1.4.3.1. التناسب:

يقول بيرلمان: «عَرَفَ التصوُّر الخاص بالتناسب ودوره تغيرات عديدة عبر تاريخ الفلسفة، فإذا كان التناسب نمطاً من الاستدلال خاصاً وضرورياً، عند بعض المفكرين كأفلاطون والقدّيس توما الإكويني مثلاً، فهو عند مفكرين آخرين، كالتجريبين، ينحصر في إثباتِ مشابهة ضعيفة، ويصلح لإيجاد الفرضيات، لكنه يجب أن يُقْصَى من صياغة نتائج البحث العلمي.

أما مُنْظَرُ الحجاج، فسيُسَجَّلُ أن التناسب يشكّل أحد مميزات العواصل والاستدلال غير الصوري، وأنه يمكن أن يُقْصَى في آخر المطاف، حين تُختزل النتيجة النهائية في صيغة رياضية. لكنه في أغلب الأحيان، خُصُوصاً في الفلسفة وفي التعبير عن الفكر الديني، يوجد في مركز رؤية أصيلة سواءً للكون أو للروابط بين الإنسان واللّه»⁽⁷⁷⁾.

وينبغي، للحفاظ على خصوصية التناسب، حسب بيرلمان، أن يُؤوَّل تبعاً لمعناه الاشتقاقي، (المقصود المعنى الاشتقاقي للفظه: Analogie)، فهو يتميز عن التناسب الرياضي المَحْض، في كونه لا يؤكد "المعادلة" بين علاقيتين، بل يُثَبِّت "مشابهة" في العلاقة. ففي التناسب نثبت أن "أ" بالنسبة إلى "ب" هي مثل "ج" بالنسبة إلى "د"؛ أي أن العلاقة "أ - ب" تُشَبِّه العلاقة "ج - د". لا يتعلق الأمر، إذن، بمعادلات كما هو الشأن في الرياضيات، بل بعلاقة معينة تتم مماثلتها بعلاقة أخرى. فبين الثنائي "أ - ب" (يُسَمَّى بيرلمان: الثيمة (Thème)) والثنائي "ج - د" (ويُسَمَّى: الحامل (Phore))، نثبت مشابهة تهدف إلى إيضاح الثيمة وتقويمها وبَيِّنَتِهَا بفضل ما نعرفه عن الحامل، مما يستتبع أن الحامل ينتمي إلى مجال مغاير، لأنه معروف أكثر من الثيمة⁽⁷⁸⁾. على هذا الأساس، يعود التناسب، عند بيرلمان، إلى نظرية الحجاج لا إلى الأنطولوجيا (L'ontologie)، ويررّ ذلك بأنه من المُمكن التخلّي عن التناسب بعد استخدامه، وذلك يحدث في

L'empire rhétorique, p.127.

(77)

(78) نفسه، ص 128.

المجالات العلمية. ففي بعض الحالات، وبعد أن يتمكّن العالم اعتماداً على التناسب من توجيه أبحاثه، وبعد أن تُمكنه هذه الأبحاث من الحصول على نتائج تجريبية يستطيع بفضلها بَيِّنَةُ الثيمة بشكل مستقل عن الحامل، يستطيع العالم أن يتخلى عن التناسب، مثلما يفكّك المُقَاوِلُ مَنَصَّةَ البناء بعد أن ينتهي من تشييد البناية. ويمثّل بيرلمان لذلك، بالتناسب بين التيار الكهربائي والتيار المائي الذي بعد أن وَجَّه التجارب الأولى في هذا المجال، استطاع أن يتطور، فيما بعد، بشكل مستقل. وفي حالات أخرى قد يتم تجاوز التناسب بإلغاء الثيمة والحامل كليهما بواسطة قانون أعم.

إلا أنه في المجالات التي يتعذر فيها اللجوء إلى المناهج التجريبية، يبقى التناسب غير قابل للإلغاء، وسينزع الججاج المستعمل إلى دعمه وإظهار طابعه الملائم⁽⁷⁹⁾.

من أمثلة التناسب غير القابل للإلغاء في الشعر العربي، قول بشار بن بُرد: كَأَنَّ مِثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ⁽⁸⁰⁾ ومن القرآن: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: 5].

ومن أمثله في الخطابة، قول سليمان بن عبد الملك: «...واعلموا عباد الله أن هذا القرآن يجلو كيد الشيطان، كما يجلو ضوء الصبح إذا تنفس، ظلام الليل إذا عَسَعَسَ»⁽⁸¹⁾.

إننا في التناسب، لا نكون أمام علاقة تشابه بل أمام تشابه علاقة⁽⁸²⁾. فبشار يشبّه علاقة النقع بالأسياف بالعلاقة بين الليل والكواكب، والآية القرآنية تشبّه علاقة اليهود بالتوراة بالعلاقة بين الحمار والأسفار، والمثال الأخير يشبه علاقة القرآن

L'empire rhétorique, p.128.

(79)

(80) ديوان بشار بن برد، ناشره ومقدمه وشارحه ومكمله: محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الأول، علّق عليه ووقف على طبعه: محمد رفعت فتح الله ومحمد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1950، ص318.

(81) أحمد زكي صفوت، *جمهرة خطب العرب*، الجزء الثاني، ص200.

(82) Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), *Traité de l'argumentation*, p.501.

(82)

بكيد الشيطان بالعلاقة بين ضوء الصبح وظلام الليل. وهي أمثلة توضح دور التناسب الذي يتمثل في توضيح الثيمة (النقع والأسياف- اليهود والتوراة- القرآن وكيد الشيطان) بواسطة الحامل (الليل والكواكب - الحمار والأسفار - ضوء الصبح وظلام الليل). فهي تفسر علاقة غامضة بعلاقة أخرى مألوفة.

وبدل استخدام أربعة أطراف، يمكن أن يعبر عن التناسب بواسطة ثلاثة أطراف؛ باستعمال أحدهما في الثيمة وفي الحامل وفق الخطأ التالية: "ب" بالنسبة إلى "ج" مثل "أ" بالنسبة إلى "ب": "إن الرجل في عيون الرب صياني مثلما الطفل في عيون الرجل"⁽⁸³⁾، حيث: "أ" هو الطفل و"ب" هو الرجل و"ج" هو الرب.

ويؤكد بيرلمان أن الثيمة والحامل في التناسب ينبغي أن يكونا من مجالين متباعدين كي يلعب دوره المتمثل في توضيح الثيمة بواسطة الحامل. غير أن هذا التباعد لا يمنع التفاعل بين أطرافهما. ففي الآية القرآنية التي مثلنا بها أعلاه، يَحْطُّ التقريب بين اليهود والحمار من قيمة اليهود ومن طريقة تعاملهم مع التوراة في نفس الوقت. بمعنى أن هناك تفاعلاً بين "أ" و "ج" (اليهود والحمار) من جهة وبين "ب" و "د" (التوراة والأسفار) من جهة أخرى، بشكلٍ يرفع أو يحط من طرفي الثيمة أي "أ" و "ب" (اليهود والتوراة).

هذا التفاعل قد يصبح مضحكاً حين يتحقق دون قصدٍ من صاحب التناسب وعلى عكس إرادته. من ذلك هذا الحوار الطريف:

«صاح عمي توبي متعجباً: - إنه شجاع بالتأكيد، ويستحق التاج [يقصد الملك ولیم].

فصرخ تريم [العريف المخلص]: - يستحقه عن جدارة مثلما يستحق اللص حبل المشنقة»⁽⁸⁴⁾.

L'empire rhétorique, p.129.

(83)

Sterne (L.), *Vie et opinions de Tristram Shandy*, traduit par Ch. Mauron, livre (84) XIII, ch. XIX, Robert Laffont, Paris, 1946, p.509.

L'empire rhétorique, p.130.

استشهد به بيرلمان، انظر:

وحين يقوم نفس اللفظ في حوامل (Phores) متنوعة بأدوار مختلفة، فسوف يقوم بشكل إيجابي تارة وبشكل سلبي تارة أخرى. يستشهد بيرلمان على ذلك بالقول التالي: «سأضع بين أحشائهم روحاً جديدة، وسأنزع من جسدكم القلب الحجري وأمنحهم قلباً من لحم»، يرمز القلب الحجري إلى العصيان والقلب الثاني إلى الطاعة. لكن لفظة "اللحم" قد تُقَوِّم سلبياً في سياق آخر، فحين يعارض القديس بولس بين اللحم والروح، فإنه يجعل اللحم رمزاً للخطيئة والروح رمزاً للفضل⁽⁸⁵⁾.

وكثيراً ما يتم تعديل أحد عناصر الحامل لتقريبه من الثيمة لجعل التناسب مُقْنِعاً أكثر: يصف بُوْسِي كتاب المُشاة الإسبان المرصوفة الصفوف، بأنها ثابتة مثل أبراج، لكنها أبراج «تعرف كيف تسدّ ثغراتها»⁽⁸⁶⁾.

ويؤكّد بيرلمان أن التناسب الغني هو الذي يمكن أن يمدّد بشكل خصب، هذا التمديد يصلح كثيراً في الججاج. هكذا يُشَبِّه هيوم (Hume) الصعوبات التي تعترض تأسيسنا لمعرفتنا بقارب تَهْزُهُ العاصفة، والوصول إلى خلاصات متشككة بالوصول بالقارب إلى الشط، حيث يمكن أن يبقى ويتلف. أما كانط (Kant)، بمعارضة إبستمولوجيته بإبستمولوجية هيوم، فيقول إنه ينبغي أن نوفر لذلك القارب رُبَاناً، يَسِيرُ وفق المبادئ المؤكّدة لفنه، ويتوفر على بُوصلة وخريطة بحرية، وبذلك يمكنه أن يَسِير بهذا القارب أينما أراد⁽⁸⁷⁾. إن كانط، بمعارضته الاستعمال العادي لقارب ما بما قَصُر عليه هيوم هذا الاستعمال، يؤكد بهذا التناسب تفوّق فلسفته النقدية على المذهب التَشَكُّكي (Le scepticism)⁽⁸⁸⁾.

وكل تناسب يُبرِز بعض الروابط ويترك أخرى في الظل. فنحن نُقْصِي، حين نَصِف معركة بمُصطلحات لعبة الشطرنج، كلّ ما يتعلق بفظاعات الحرب⁽⁸⁹⁾.

L'empire rhétorique, p.130.

(85)

(86) نفسه، ص 131.

(87) Kant (E.), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, traduit par J. Tissot, Librairie Philosophique de Ladrangé, Paris, 1865, pp.19-20.

L'empire rhétorique, p.132.

ذكره بيرلمان، انظر:

(88) نفسه، ص 132.

(89) نفسه، ص 132.

إن قبولَ تناسبٍ ما، معناه قبول اختيارٍ ما للمظاهر التي ينبغي إبرازها في وصف ظاهرة معينة، وانتقادَ كاتب ما، عادةً ما يقود في الوقت نفسه إلى معارضة التناسبات التي يستخدمها. ولانتقاد دعوى موضحة بواسطة تناسب ما، ينبغي أن نكتف هذا الأخير ليصبح متلائماً مع تصورنا، أو أن نستبدل به تناسباً آخر نعتبره أكثر ملاءمة. وهاتان الطريقتان تُستعملان في المناظرة. هكذا يرفض ليبنتز (Leibniz)، في مناقشته لجون لوك (J. Locke)، التصور الذي يرى أن الفكر يقوم، في المعرفة، بدورٍ شبيه بصخرة رخام تركت فوقها التجربة آثاراً، ويرى أن دور الفكر هو بالأحرى مماثلٌ لصخرة رخام لها عروق، وتكون مهياةً بذلك لاستقبال هذه الصورة بدل تلك⁽⁹⁰⁾.

وعلى العكس من ذلك، فالتناسب المتقد حين يتعارض في الجوهر مع طريقة تصور الثيمة، يجعلنا مضطرين، لكي نعرض وجهة نظرنا، إلى تعويض الحامل المتقد بأخر أكثر ملاءمة.

2.4.3.1. الاستعارة (La métaphore):

إذا كان أرسطو قد عرّف الاستعارة بكونها: «أن ننقل إلى شيء اسماً يدل على شيء آخر، نقلاً إما من جنس إلى نوع أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع، أو بحسب رابطة التناسب»⁽⁹¹⁾، فإن بيرلمان - معتبراً أن أرسطو، بتعريفه ذاك، يعتبر كل مجاز استعارة - يقصُرُها على الحالة الأخيرة التي ذكرها أرسطو. فعنده أن الاستعارة ما هي إلا تناسب مكثف بفضل اتحاد الثيمة والحامل. فانطلاقاً من خُطاطة التناسب: "أ" بالنسبة إلى "ب" مثل "ج" إلى "د"، ستأخذ الاستعارة أحد الأشكال التالية:

(90) Leibniz (G. W.), *Œuvres de Leibniz*, Nouvelle édition, Première série, *Nouveaux essais sur l'entendement, Opuscules divers*, Charpentier Libraire-Éditeur, Paris, 1846, p.64.

استشهد به بيرلمان وتيتكا، انظر:

Traité de l'argumentation, pp.522-523.

(91) Aristote, *Poétique*, Texte établi et traduit par J. Hardy, Collection des universités de France, 2ème éd., Les Belles Lettres, 1952, p.61(1457b).

«أ» المنسوبة إلى «د» (A de D) و «ج» المنسوبة إلى «ب» (C de B) و «أ» هي «ج» (A est C).

فمن التناسب التالي: «الشيخوخة للحياة هي ما يشكله المساء بالنسبة للنهار»، سوف نشق الاستعارات التالية: «شيخوخة النهار» و «مساء الحياة» و «الشيخوخة مساءً».

إن الاستعارات من شكل «أ هي ج» هي الأكثر تضليلاً، لأننا نميل إلى اعتبارها تطابقاً، في حين لا نستطيع فهمها بطريقة مُرضية إلا بإعادة بناء التناسب بإضافة الأطراف المحذوفة. وقد نزيد من تكثيف الاستعارة بتوليدها من التقابل بين صفة ما والواقع الذي تنطبق عليه. فحين نقول عن محارب شجاع «هذا الأسد ينقضّ»، فإننا نضمر أن هذا المحارب أسد، الشيء الذي يتضح بالتناسب التالي: «هذا المحارب بالنسبة للرجال الآخرين مثل أسد بالنسبة لحيوانات أخرى». ويشكل عام «حين نقول عن شخص إنه دُبّ أو أسد أو ذئب أو خنزير أو حَمَل، فإننا نصف طبعه أو تصرفاته أو مكانته بين الناس بشكل استعاري، وذلك بالاستعانة بالفكرة التي نكوّنها عن تصرفات هذا النوع أو ذاك من عالم الحيوان ومكانته، محاولين أن نشير بخصوصه نفس ردود الفعل التي نُحسّ بها جماعياً تجاه هذه الأنواع»⁽⁹²⁾.

هذا الصّهر الاستعاري الذي ينزع إلى المطابقة بين مجال الثيمة ومجال الحامل بهدف خلق انفعالٍ شعري غالباً، يفتح المجال لتلك الحركة المكوكية بين الثيمة والحامل بشكل أفضل من التناسب، حيث يصبحان غير قابلين - إذا صحّ القول - للانفصال. وهذا الصّهر الاستعاري يمكن أن يبيّن بواسطة نعت (دراسة نيرة) أو فعل (أخذ الرجل يزأر) أو ضمير الملكية (أَظْلَسْنَا) أو بالإضافة (ليل الاستعمار)⁽⁹³⁾ أو بالربط الإسنادي (الحياة حلم) أو بوضع لفظ واحد في سياقٍ يقضي معناه الحرفي.

Perelman (Ch.), «Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie», in *Le champ de l'argumentation*, p.274.

(93) الأمثلة الخاصة بالفعل وضمير الملكية بالإضافة من عندنا.

إن الاستعارة تصبح مُبْتَذَلَة من قَرُط استعمالها، فتناسى أصلها الاستعاري: من ثم نقول عنها إنها مَيِّتَة أو نائمة. هذه الاستعارات يعود مظهرها الاستعاري للظهور حين نريد ترجمتها إلى لغة أجنبية لا تعرف نفس الصيغ. وهناك تقنيات أسلوبية متنوعة لإحياء المعنى الاستعاري للاستعارات المَيِّتَة، لكن التقنية الأكثر نجاعة للحجاج تقوم على توسيع الاستعارة المَيِّتَة وتمديدتها لتعطي للأسلوب قوة إيحائية غير مألوفة. فعبارة "الباب المسدود" تستعيد معناها الاستعاري في قوله باشلار (Bachelard): «إن التجريد، بدل أن يكون باباً مسدوداً كما يدّعي علم النفس القديم، هو مفترق طرق»⁽⁹⁴⁾.

وحيث يكون التعبير الاستعاري هو الطريقة الوحيدة لتعيين شيء في لغة ما، فإنه يُعتبر حينئذٍ "مجازاً اضطرارياً" (Catachrèse) (رجل الطاولة، ظهر الكرسي مثلاً). واللجوء إلى هذا المجاز ناجع جداً في الحجاج، لأن استخلاص نتيجة انطلاقاً من طريقة معتادة في التعبير، تجعل المتلقي لا ينتبه إلى طابعها الاستعاري، وتبدو له النتيجة ناجمة من طبيعة الأشياء⁽⁹⁵⁾.

وهناك طرق متنوعة لاستعمال استعارة واحدة، فكل واحد يُبرز أحد مظاهرها ويخلص بالتالي إلى نتائج تختلف عن الاستعمالات الأخرى. فوصف الثيمة ليس رهيناً باختيار الحامل فحسب، بل كذلك بالفكرة التي نكوّنها عن الثيمة، والتي يمكن أن تُوجّه طريقة صياغة الحامل.

يُنهي بيرلمان حديثه عن الاستعارة بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن الاستعارة. وهي فكرة تُعود في الأصل إلى أعمال نيتشه (Nietzsche)، وعرفت انتشاراً واسعاً عند المفكرين الأنكلوسكسونيين منذ أزيد من ثلاثين سنة. فمنهم من يعتبر أن رُؤى العالم تتميز فيما بينها بواسطة استعاراتها الأساسية. ومنهم من يرى أن الاستعارات هي التي تُميز الفكر الميتافيزيقي. يقول دوغلاس بيرغررين (Douglas Berggren): «كل فكر خلاق فعلاً وغير أسطوري،

Bachelard (G.), *Le rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris, (94) 1966, p.22.

L'empire rhétorique, p.137.

استشهد به بيرلمان، انظر:

(95) نفسه، ص 134-135.

سواء في الفن أو العلوم أو الدين أو الميتافيزيقا، هو بالضرورة استعاري بشكل ثابت وغير قابل للاختزال»⁽⁹⁶⁾.

ويختم بيرلمان هذا الفصل بالقول: «أليست الفلسفة، كما يؤكد دريدا (Derrida)، سوى الاستعمال الخادع لحقيقة مطلقة ومجردة، في حين أنها تقع داخل امتداد أسطورة ما؟ أم هي، على العكس من ذلك، اختياراً وتوسيعاً لاستعارة حية كما يزعم بول ريكور؟ لا يهمنا ذلك، فما هو أكيد هو أن الفكر الفلسفي الذي لا يمكن التحقق منه تجريبياً، يجري في حجاج يسعى في الدفع إلى التسليم ببعض التناسبات والاستعارات بوصفها العنصر المركزي لرؤية ما للعالم»⁽⁹⁷⁾.

2. الحُجَج القائمة على الفصل: الفصل بين المفاهيم

يرى المؤلف أن الفصل بين المفاهيم تقنية حجاجية قلما تُمَثِّلُ إثارته في الخطاب القديمة، لأنها تفرض نفسها، بالخصوص، على من يحلل الفكر الفلسفي. إن الفكر حين يسعى إلى حل التعارضات التي تواجهه بشكل شافٍ نظرياً، لإعادة الانسجام إلى رؤية الواقع، فلن يتم التوصل إلى ذلك، في أغلب الأحيان، إلا بالفصل بين المفاهيم المُسَلَّم بها في البداية. هذا الفصل عادة ما يتم باللجوء إلى استعمال ثنائية ظاهر/واقع (Apparence/Réalité).

فبالنظرة الأولى لا يكون الظاهر سوى تَجَلٍّ للواقع، لكن حين تكون الظواهر (Les apparences) متعارضة (العصا مثلاً، عندما تُلقَى في الماء، تظهر ملتوية حين ننظر إليها ومستقيمة حين نلمسها) فإنها لا يمكن أن تُمَثِّلَ الواقع كما هو، لأنه محكوم بمبدأ عدم التناقض. يصبح من الضروري، إذن، تمييز الظواهر التي تُطابق الواقع عن تلك التي تكون خادعة. منذئذٍ سيكون للظاهر وضعٌ ملتبس: فهو تعبير عن الواقع تارة، وهو مجرد مظهرٍ خادع ومصدر تضليل ووهم. هذا التمييز بين الظواهر يتم بواسطة إجراء عملية فصل اعتماداً على ثنائية "ظاهر/واقع"؛ ففي حين أن الظاهر معطى مباشر، وحدث أول للمعرفة، فإن الواقع - الذي لا يُعرف

عادة، حين يكون معلوماً، إلا بواسطة الظاهر- يصبح المعيار الذي يمكن من الحكم على الظاهر، وسيغدو الحد الثاني الذي سيكون معيارياً بالنسبة للحد الأول، فإما أن يؤكد بوصفه تعبيراً صادقاً عن الواقع، أو يقصيه باعتباره ضللاً وخديعة⁽⁹⁸⁾. هكذا، ووفق نموذج ثنائية ظاهر/واقع، يقترح بيرلمان أن يقدم الثنائيات الفلسفية على شكل: الحد I/الحد II. ويدقق المقصود بهذين الحدين بقوله: «إن الحد الأول يوافق الظاهر وما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى؛ يوافق الحاضر والآني وما يُدرك مباشرة. أما الحد II فلا يفهم، في نطاق تميزه عنه، إلا في علاقته بالحد I: إنه نتيجة فصل يتم إجراؤه داخل الحد I بهدف إزالة التعارضات التي قد تظهر بين مظاهر هذا الأخير. إن الحد II يوفر مقياساً ومعياراً يسمح بتمييز ما هو صالح من مظاهر الحد I مما ليس كذلك؛ إنه ليس مجرد معطى، بل بناء يحدث، أثناء فصل الحد I، قاعدة تسمح بوضع سلمية لمظاهره العديدة، وذلك بنعت ما ليس متوافقاً مع هذه القاعدة التي تزود بـ"الواقع"، بأنه وهمي، ومغلوط، وظاهر بالمعنى الإقصائي لهذه الكلمة. وسيكون الحد II، بالنسبة للحد I، معيارياً وتفسيرياً في الوقت نفسه. وأثناء الفصل، سيتمكن من الرفع من بعض المظاهر التي يظهر من خلالها الحد I أو من إقصاءها: إنه يسمح بالتمييز، داخل الظواهر ذات الوضع الملتبس، بين تلك التي ليست سوى ظاهر وتلك التي تمثل الواقع.

وهذه النقطة تبدو لنا أساسية نظراً لأهميتها في الحجاج: ففي حين أن الوضع الأولي لما يقدم كمادة انطلاق للفصل ملتبس وغير محدد، فإن عملية الفصل إلى حد I وحد II ترفع من قيمة المظاهر الموافقة للحد II، وتحقر المظاهر التي تتعارض معه⁽⁹⁹⁾.

هكذا يكون الواقع والقيمة في الحد II وثيقي الاتصال، ويبرز ذلك خصوصاً في البناءات الفكرية الميتافيزيقية. فقياساً على ثنائية ظاهر/واقع، يتوصل ميتافيزيقيون، مثل أفلاطون وأفلوطين إلى الحظ من قيمة العالم الحسي ومعارضته بعالم المثل. فعلى قاعدة هذه الثنائية، يتبلور النسق الفلسفي لأفلاطون في محاور

L'empire rhétorique, p.139-140.

(98)

(99) نفسه، ص 140-141.

فايدروس (Phèdre)، بتعميم أحكامه القيمية على الثنائيات الفرعية، انطلاقاً من ثنائية عالم المادة/عالم المثل: رأي/علم، معرفة حسية/معرفة عقلية، جِسم/رُوح، تحوّل/ثبات، كثرة/وحدة، بشري/رَبّاني.

ويرى بيرلمان أن أي فكر فلسفي يمكن أن يُعرّض على شكل منظومة من الثنائيات التي تُكوّن نسقاً. وأنّ من مظاهر تأثير الفكر الميتافيزيقي على الفكر الغربي، كون هذا الأخير يتبنى الثنائيات الفلسفية كما هي، دون محاولة مناقشة أطرافها ومكان كلّ من الحد I و II فيها. هكذا لن يتردد الحس المُشترك في تقديم الثنائيات التقليدية: غاية/وسيلة، نتيجة/حدث أو علة، فعل/شخص، عرض/جوهر، مناسبة/سبب، نسبيّ/مطلق، ذاتي/موضوعي، تعددية/وحدانية، عادي/معيّار، فردي/كوني، خاص/عام، نظرية/تطبيق، لغة/فكر، لفظ/معنى⁽¹⁰⁰⁾.

لكنّ فكراً أصيلاً لن يتردد في قلب حَدّي الثنائية، غير أن هذا القلب نادراً ما يتم دون تعديل أحد الحدين. هكذا، فإذا ما قُلبت الثنائية التقليدية: فردي/كوني، فإنها ستعطي ثنائية: مجرد/ملموس. وفعلاً فالفردي الذي هو وحده الملموس، ترتفع قيمته حين نعتبر الكوني كتجريد متفرّع عن الملموس وليس كحقيقة سامية؛ كفكرة أفلاطونية. غير أنه في هذه الحالة، يغدو المُعطى المباشر هو الواقع، والمجرد سوى تدبير نظري فرعي، يعود إلى ثنائية نظرية/واقع.

هذا النزوع إلى إعطاء الأولوية للملموس وللمعطى المباشر، يلاحظ عند المفكرين المُرتابين من الميتافيزيقا التي تقود إلى رؤى متعددة ومتعارضة مع الواقع. هذا الميل نجده عند شوبنهاور (Schopenhauer) ونيتشه، وهو يميز التيارات الوجودية المعاصرة⁽¹⁰¹⁾.

moyen/fin, conséquence/faît ou principe, acte/personne, accident/essence, occasion/cause, relatif/absolu, subjectif/objectif, multiplicité/unicité, normal/norme, individuel/universel, particulier/général, théorie/pratique, langage/pensée, lettre/esprit. *L'empire rhétorique*, p.143.

(101) نفسه، ص 144.

ويتم التعبير عن ثنائية ظاهر/ واقع في اللغة بطرق مختلفة. فسوابق (Préfixes) مثل "شبه" (شبه تام) و"اللا" (لإنساني)، ونعت مثل "المزعوم" (الصدق المزعوم)⁽¹⁰²⁾، واستعمال الحاصرتين، تشير كلها إلى الحد I، في حين أن استعمال الحرف التاجي (La majuscule)، وأداة التعريف ونعت مثل "فريد" و"حقيقي" تشير إلى الحد II⁽¹⁰³⁾.

وليس من الضروري التعبير حرفياً عن الثنائية الفلسفية أو أحد أطرافها، لكي يقوم القارئ تلقائياً بالفصل بين المفاهيم في نص يتطلب القيام بهذه العملية، وإلا بقي غير مُنجم وغامض. فالقارئ يفترض أن المؤلف لا يلعب بالكلمات ولا يُثبت أشياء متنافرة أو قضايا لا تتحقق الذكر. لذلك سيقوم من تلقاء نفسه بعملية فصل المفاهيم حتى يتوصل إلى المعنى المقصود⁽¹⁰⁴⁾.

قد يتضح ذلك من خلال قول ابن العميد (رغم أن الأمر لا يتعلق بمفاهيم فلسفية):

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي
قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

فالقارئ سيقوم بعملية فصل كي يميز بين المقصود من الشمس الأولى والشمس الثانية. نفس الأمر سيتم بخصوص العبارات التي تُوصف بـ"تحصيل الحاصل" التي لا تأخذ أي معنى إلا بإعادة تأويل أحد أطرافها بفضل عملية فصل: "المرأة هي المرأة"، "الأعمال هي الأعمال".

ومن المجالات التي تمارس فيها عملية الفصل: التعريفات، فأي تعريف يُقدّم معنى جديداً يعتبره حقيقةً، مقابل المعنى المعتاد الذي يراه ظاهراً، يقوم

(102) الأمثلة من عندنا.

L'empire rhétorique, p.148.

(103)

(104) نفسه، ص 149.

بعملية فصل للمفهوم المعرف. واللجوء إلى مثل هذه التعريفات معهود في كتابات الفلاسفة، المدعويين إلى إعادة تعريف مفاهيم اللغة المشتركة ليكيّفوها مع نسقهم الخاص⁽¹⁰⁵⁾.

الفصل الرابع

تنظيم الحُجَج داخل الخطاب

1. سَعَة الحِجَاج وقوة الحُجَج:

بعد أن أنهى بيرلمان دراسته لتقنيات الحِجَاج وأنواع الحُجَج، قام بدراسة تركيبية تُنظر إلى الخطاب في مُجمله، حلل فيها ما يتعلق بسَعَة الحِجَاج وقوة الحُجَج والعلاقة بينها داخل الخطاب، وتَوَقَّف عند قضايا ترتيب الحُجَج داخل الخطاب، حيث أعاد قراءة آراء البلاغيين القدماء في هذا الموضوع . سنتطرق في المبحث الأول من هذا الفصل إلى ما يتعلق بسَعَة الحِجَاج وقوة الحُجَج، ونعرض تصوّر بيرلمان لترتيب الحُجَج في المبحث الثاني.

يُعتبر بيرلمان أن مسألة سَعَة الحِجَاج خاصية مميزة فيه، وذلك بعكس البرهنة التي إذا أُدريت بشكل صحيح تكون مقبولة عند الجميع، وبالتالي لا تُطرح فيها مسألة السَعَة، بل إنها كلما كانت مركّزة أكثر بدت أنيقة. فقيمة البرهنة مستقلة تماماً عن طولها. لكن الأمر ليس كذلك في الحِجَاج، فهو يتطلب الانطلاق من مقدمات مقبولة من المستمع، ينبغي تقوية حضورها في ذهن السامعين، إذا كان هناك داع لذلك، وتدقيق معناها وأبعادها واستخلاص الحُجَج منها لصالح الدعوى التي يدافع عنها.

وما دامت الحُجَج غير مُلزمة، بل تساهم كل واحدة منها في تقوية الحِجَاج في كُلّيته، فقد يسود الاعتقاد أن نجاعة الخطاب مرتبطة بعدد الحُجَج. لكنّ بيرلمان يُعتبر أن هذا الاعتقاد خاطئ. فإذا كان من الصحيح أن عناصر الخطاب تتفاعل وتقوّي قيمة الحُجَج المعزولة بشكل ملموس أحياناً، فإن ذلك لا يحدث

دوماً. فالحُجّة إذا لم تكن متلائمة مع المستمع يمكن أن تثير ردّ فعل سلبياً، وإذا اعتُرض عليها اعتراضاً يقبله المستمع، فإنها سوف تبدو ضعيفة. وهذا الضعف يمكن أن ينعكس على مجموع الخطاب، لأن صورة الخطيب - أو الإيثوس الخطابي كما يُسمّى أرسطو - سوف تُلَطَّخ: فقد يبدو سيء النية وغير جدير بالثقة، ولا يملك حُججاً أفضل.

من جهة أخرى، وكيفما كانت أهمية مراكمة الحُجج، فإن هناك حدوداً سيكولوجية واجتماعية أو اقتصادية تمنع السّعة غير المحددة للخطاب. فالكتاب الضخم قد يجعل الناشر يتردد في إصداره، ويمكن أن ينفر القراء من ضخامته. وإذا تعلق الأمر بخطبة فينبغي أن تُسمع، والحال أن هناك حدوداً لصبر السامعين وانتباههم، من المُضِرّ بالخطاب تجاوزها. وإذا شارك المرء في ندوة، فإن المتدخل الذي يطيل في الكلام، يأخذ من وقت بقية المتدخلين. لهذا السبب يكون لكل تجمّع بشري ولكل مؤسسة عادات وحدود يجب احترامها، ووقت للكلام يكون محدداً بدقة أحياناً⁽¹⁾.

هكذا نفهم أن عدد الحُجج في الخطاب غير محدّد بشكل قبلي. وبما أن الأمر كذلك، فلا مفرّ من إجراء اختيار. وإجراء هذا الاختيار يكون مُوجّهاً بالفكرة التي يكونها المرء عن "قوة" الحُجج. ويبدو أن هذه "القوة" تُقدّر بطريقة حدسية، لكن الفكرة التي نكونها عنها تبدو، حين نحددها، ملتبسة بحيث تختلط فيها صفتان: النجاعة والصحة. فهل الحُجّة القوية هي الحُجّة الناجعة التي تُقنع في الواقع أي تُقنع هنا والآن، أم هي الحُجّة الصحيحة التي من المفترض أن تُقنَ أي كائن عاقل؟

يجيب بيرلمان أن نجاعة الحُجّة يستحيل تقييمها دون ربطها بالمستمع الذي تُعرّض أمامه. وعلى العكس من ذلك، ترتبط صحة الحُجّة بمستمع كفاء، وفي أغلب الأحيان بالمستمع الكوني.

إن قوة حُجّة ما مشروطة باعتناق السامعين لمقدمات الحجاج، وبملاءمة هذه المقدمات للموضوع، وعلاقتها القريبة أو البعيدة بالدعوى المدافع عنها، وكذا

بالاعتراضات التي قد تواجه بها، وبالطريقة التي يمكن بها تنفيذ هذه الاعتراضات⁽²⁾. معنى هذا أن قوة الحُجَّة تتحدد بنجاحاتها لا بصحتها، أي بقدرتها على الفعل في من تتوجه إليهم. فتنبئ الخطيب لحُجَّة ما، اعتباراً منه أنها صحيحة، دون أن يهتم بفعاليتها في مخاطبيه، قد يوقعه في المصادرة على المطلوب. لذلك فإن قوة الحُجَّة مسألة نسبية، ومرتبطة بمجموعة من الملابسات تجعل الحكم مسبقاً على حُجَّة ما بأنها قوية مسألة غير مضمونة. ومع ذلك يُقدّم بيرلمان مجموعة من الملاحظات والإضاءات يمكن الاستئناس بها لمقاربة هذه المسألة.

فما دامت قوة الحُجَج مرتبطة بالمتنوع؛ بقناعاته وتقاليد وطرق تفكيره، فمن الطبيعي أن نلجأ، لتقديرها، إلى القاعدة الصورية للعدل، التي نعتبر أن من العدل والحصافة التعامل بالطريقة نفسها مع الوضعيات المتماثلة جوهرياً. هكذا فإذا رَجَحَتْ كَفَّة حُجَّة ما في وسط ما، فإن حُجَّة "بالأحرى" أو "بالمحاكاة" (A simili) تُمكن من تطبيقها بنفس التوفيق على وضعية جديدة. فعلم المناهج يُعرِّفنا على وسائل التدليل المقبولة في سياق كل بحث، وتاريخ علم ما يُعرف ليس فقط بالأطاريح والنظريات المقبولة والأدوات الواجب استعمالها لتعيين الوقائع، بل أيضاً بتقنيات الاستدلال المعترف بها، ونوع الحُجَج المُسلم بملاءمتها. كما أن كل فيلسوف يُفضِّل أنواعاً معينة من الحُجَج ويستبعد أخرى، فالمذهب النفعي (L'utilitarisme) مثلاً يعتبر أن الججاج بالنتائج أو الحُجَّة النفعية هي الحُجَّة الوحيدة المقبولة عنده.

إضافة إلى ما سبق، هناك مجموعة من الملاحظات والتوجيهات تُلقَى الضوء على مسألة قوة الحُجَّة، وهي كالتالي:

- هناك نزوع طبيعي عند الخطيب للمبالغة في تقدير الحُجَج التي يعرضها وتحقير حُجَج الخصم، لذلك فإن تقليص مدى ججاج ما والوقوف عند خلاصاته تقنية ناجعة لأنها توحى بالثقة.

- نُقلل أو نزيد من قوة بعض الحُجَج أو بعض الأحكام، بوضعها في السياق المُقدَّم من قبل الخطيب. فمدح الخصم والتنويه بموهبته الخطابية وصيته

وبراعته، يهدف إلى التقليل من القوة الخاصة لحججه: فنحن، بذلك، نُلَمِّح إلى أن خطابه الناجع في الظاهر، لا ينطوي على حجاج مقبول عند مستمع أكثر قدرة على النقد وأقل عُرضة للتأثير. كذلك، يتقوى المدح أو الهجاء أو يضعف بالرجوع إلى ما عُهدَ فيمن يتفوه به من صرامة أو تساهل.

- الحُجَّةُ المعروفة، المتوقَّعة والمبتدلة، والتي ليست إلا موضعاً من المواضع المُشتركة، هي أقل قوة من الحُجَّةِ الأصلية المبتكرة والخاصة بالقضية. والمستمع يفترض أن الحُجَّةِ المبتدلة لم تكن لتغيب عن انتباه الخصم الذي تَبَيَّنَ، مع ذلك، الدعوى المضادة.

- بتصنيف حُجَّةٍ ما ضِمنَ الفِطْطَةِ، فإننا ننتقص منها في الوقت ذاته. وعلى العكس، بتبني حُجَّةٍ للخصم لتحويلها ضده، يمكن أن نستفيد من كون هذا الأخير قد اعتبرها قوية حين استعملها. وأصحاب القدرة على الرد السريع يستفيدون من هذا العنصر وكذا من عنصر المفاجأة. ولعل هذا الحوار الطريف الذي أخذناه عن كتاب جمهرة خطب العرب، والذي جرى بين الحسن بن علي ومروان بن الحكم، يصلح مثلاً لذلك:

«بينما معاوية بن أبي سفيان جالسٌ في أصحابه إذ قيل له: أَلْحَسَنُ بالباب، فقال معاوية: إن دخل أفسد علينا ما نحن فيه، فقال له مروان بن الحكم: ائذن له، فإني أسأله ما ليس عنده فيه جواب، قال معاوية: لا تفعل، فإنهم قوم قد ألهموا الكلام. وأذن له. فلما دخل وجلس، قال له مروان: أَسْرَعَ الشيب إلى شاربك يا حسن، ويقال إن ذلك من الحُرْق، فقال الحسن: ليس كما بَلَغَكَ، ولكنا معشر بني هاشم، أفواهنا عذبةٌ شِفَاهُهَا، فنساؤنا يُقْبِلُنَ علينا بأنفاسهن وقُبْلِهِنَ، وأنتم معشر بني أمية فيكم بَعَرٌ⁽³⁾ شديد، فنساؤكم يَصْرِفُنَ أفواههن وأنفاسهن عنكم إلى أضدادكم، فإنما يشيب منكم موضع العِذار⁽⁴⁾ من أجل ذلك. قال مروان: إن فيكم يا بني هاشم خصلة سوء، قال: وما هي؟ قال: الغُلْمَةُ⁽⁵⁾. قال: أجل، نُزِعَتِ الغُلْمَةُ من نساتنا، ووُضِعَتِ في رجالنا. ونُزِعَتِ

(3) البخر: التثنية في الفم وغيره.

(4) العذار: جانباً للحية.

(5) الغلْمَةُ: الشبق.

الغلبة من رجالكم، ووضعت في نسائكم، فما قام لأُمويّة إلا هاشمي. فغضب معاوية وقال: قد كنت أخبرتُكم، فأبيتُم حتى سمعتم ما أظلم عليكم بيتكم، وأفسد عليكم مجلكم»⁽⁶⁾.

وفي هذا الإطار، من يُمدّد تناسُبَ الخصم ويقبله لصالحه ستكون حجة أقوى ممن يعارض تناسباً بتناسب.

- يتقوى وزن من يطالب الخصم بنوع معين من الحُجَج، لأنه يُسَلِّم بوضوح بأنه يَرهن قَبوله بتحقيق هذا الشرط أو ذاك.

- سيُتهم بسوء النية من يَعترف بقيمة حُجّة حين تكون في صالحه، وينكرها إذا كانت ضده.

- إذا أدت حُجَج متغايرة إلى النتيجة ذاتها، سواءً أكانت هذه النتيجة عامة أم خاصة، نهائية أم مؤقتة، فإن القيمة الممنوحة لكل حُجّة على حدة ترتفع قيمتها بشكل غير قابل للنقاش. فتضافُ الحُجَج، حين لا تكون موضع نقاش، يُحدِث إقناعاً قوياً. وهي الحالة التي تقع فيها حين يتعلق هذا التقارب بالنتائج التجريبية.

- إذا التقت شهادات متعددة، مستقلة عن بعضها البعض، حول الجوهرى، فإن قيمة كل واحدة منها ستتقوى، غير أن تطابقاً كبيراً بينها قد يثير الشكوك حول استقلالها. إن الاستفتاءات التي عَهدنا في كثير من الدول العربية، والتي تعطي نسبة 99.99% من الأصوات المؤيدة، فاقدةً لأية مصداقية. ولهذا تكون بعض الاختلافات مؤشراً على الصدق والجديّة، ودليلاً على أن النتائج لم "تُطبخ" مسبقاً⁽⁷⁾.

- واقع كون المرء يترصّد دائماً كل ما هو في صالح الدعوى التي يدافع عنها، تجعل مَن يُلجُّ على العناصر المعاكسة للقضية المُشتركة يُنعت بالانهزامي، لأننا سنتساءل هل يرغب في انتصار الخصم.

- قد تُفسّر سعة الحِجَاج أحياناً بالجهل بالدعاوى المقبولة عند المستمع.

(6) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، الجزء الثاني، ص 130-131.

(7) والمثال من عندنا.

فحين لا يعرف المرء أية حُجَّة ستكون فعَّالة، يمكن أن يلجأ إلى عرض عدة حِجَاجات تكون متكاملة أحياناً، متعارضة أحياناً أخرى. فقد يقوم المحامي بدفاع مزدوج، يتجه الأول إلى الحدث والثاني إلى القانون، في الأول ينكر الوقائع المنسوبة إلى المتهم، وفي الثاني يسعى إلى بيان كون تلك الوقائع لا تَمَسُّ بالقانون ولا بالأخلاق.

وفي ظروف أخرى يأتي حِجَاج ثانٍ ليدعم الأول. هكذا، وبعد بيان خطأ الخصم وخلطِ الحقيقة بالظاهر، نسعى إلى تفسير أصل الخطأ أو الوهم، وذلك باستحضار الميولات، والمصالح، والتَهْيِئات، والأحكام المسبقة التي تدخلت في تكوين حكمه. وينبغي أن نؤكد بطريقة مستساغة، أن حِجَاجاً مُقْنَعاً يمكن أن يقبله أي عقل حصيف، لم يكن له أي أثر في الخصم. إن من المعتاد أن يُستَبَع الحِجَاج حول القضية، بحِجَاج يُسْقِط أهلية الخصم المعارض.

- أخيراً قد يحدث أن تَتَجَّ سَعَة الحِجَاج لا من تقديم حُجَج متنوعة، وإنما من التكرار. هذا الإلحاح من شأنه أن يعطي حضوراً لبعض الحُجَج. وهو ليس عديم الجدوى، لكنه قد يكون مضجراً. فَسَعَة الحِجَاج ليست غير ذات خطر حين تدفع إلى استعمال حُجَج ضعيفة أو غير مناسبة للموضوع أو غير لائقة أو متعارضة.

فإن أقحمنا حُجَّة ضعيفة، ينبغي الإشارة إلى أن ذلك جاء على سبيل الاستطراد. وعلى العكس، إذا كانت الحُجَّة تبدو ضعيفة وهي ليست كذلك، يمكن أن نجعل منها رهان النقاش. ولكي نفنِّد تهمةً عدم المناسبة للموضوع، علينا أن نبيِّن ملاءمتها الأكيدة لما نطرحه. وحين يتعلق الأمر بحُجَج غير لائقة، مثل امتداح النفس، يجب التأكيد على أننا أرغمنا على ذلك بسبب موقف الخصم، وأحياناً نكتفي بالتلميح لها دون توسيعها. وهناك وجوه بلاغية تعود إلى هذه التقنية كالتعريض (Prétérition) والاكتفاء (Réticence) حيث نكتفي بالتذكير بحُجَّة ما تاركين توسيعها لمخيلة السامعين.

ومن المفيد أحياناً التخلي عن حُجَّة ما: هذا التنازل، الذي نقدمه للخصم، دليلٌ على حُسن النية، ويُظهرنا بصورةٍ من في حوزته حُجَج غزيرة، لكنه لا يتعملها بما أن القضية التي يدافع عنها صلبة. ومن التنازل أيضاً أن نتبع الخصم

في ميدانه باستعادة عناصر خطابه نقطة نقطة. وقد يحدث من جهة أخرى أن نُسلم له لكي نزايد عليه مباشرة بعد ذلك.

أما من يخشى استعمال حُجَج متعارضة، فيمكن أن يتخلّى عن بعضها، لكنه يمكن أيضاً أن ينسبها لشخصيات مختلفة.

هكذا، فسَعَة الحُجَاج وما تطرحه من أخطار ينبغي معالجتها تبعاً لكل وضعية حجاجية. فسوف يُنظر إليها بشكل مختلف، حسب ما إذا كنا ندافع وحدنا عن الدعوى أو كنا مجموعة تتقاسم هذه المهمة، وبحسب ما إذا كنا سنكتفي بدحض دعوى الخصم أم أننا نسعى لربحه في قضيته⁽⁸⁾.

2. ترتيب الحُجَج في الخطاب

ينتقد بيرلمان الطريقة التي تم التعامل بها مع ترتيب الخطاب، سواء تحت اسم "الترتيب" (Dispositio) عند القدماء، أو "المنهج" (Méthode) في عصر النهضة، بحيث تم التمييز بين "الاستهلال" (L'exorde) والعَرَض (La narration) والدليل (La preuve) والتفنيد (La réfutation) والتلخيص (La récapitulation) والاختتام (La péroraison). وكان كل الخطاب لها نفس البنية كيفما كان موضوعها ومستمرها والوقت المسموح به لها. ويشير إلى أن أرسطو قد لاحظ - من قبل - أن التقسيمات التقليدية لا تصلح إلا لهذا النوع أو ذاك من الأجناس الخطابية، وأن قسمين، في نظره، هما الضروريان: عَرَض القضية والدليل.

لذلك سينحصر الترتيب بالأساس، عند بيرلمان، في الترتيب الذي تُنظَّم به الحُجَج⁽⁹⁾. وهو يؤكد بأنه على عكس البرهنة الصورية التي لا أهمية فيها للترتيب، فإنه في الحُجَاج مهم، لأن نظام عرض الحُجَج يغيّر شروط تقبلها.

من هنا توقّف بيرلمان عند بعض قضايا الترتيب مناقشاً الآراء السابقة حولها عند القدماء وعند مفكري عصر النهضة، خصوصاً ديكارت. وذلك من منطلق

L'empire rhétorique, p.155-159.

(8)

(9) نفسه، ص 161.

قناعته بأن الترتيب يخضع بدوره للمبدأ الأساس في الحجاج: مبدأ التكيف مع المستمع. فهو ذو دور وظيفي يتحدد بحسب أهداف الخطيب وملابسات الخطاب. هكذا، فالهدف من الاستهلال - كما يؤكد أرسطو - هو إثارة عطف المتلقي واهتمامه، وتهيئته للتعامل الإيجابي مع الخطيب. وقد يُستغنى عنه حين يكون الخطيب معروفاً أو إذا كان الوقت ضيقاً. وفي أيامنا هذه، أصبح الهدف منه يتحقق بواسطة تقديم للخطيب يتكلف به مُسير الجلسة أو رئيسها. فإهماله أو إسقاطه مسألة متعلقة بقضايا سعة الحجاج لا بالترتيب.

وقد ينصب الاستهلال على الخطيب أو المستمع أو الموضوع أو الخصم. يشير أرسطو بهذا الخصوص إلى أن الاستهلال، الذي يتعلق بالخطيب أو بالخصم، يسعى إلى إزالة حكم مسبق في غير صالح الخطيب أو خلق حكم مسبق مُضاد للخصم، لكنه يلاحظ أن من اللازم أن يبدأ الخطاب به، حين يتعلق الأمر بإزاحة حكم مسبق معاكس للخطيب، لأننا لا نكون على استعداد لسماع شخص نعتبره معادياً أو جديراً بالاحتقار. أما حين نريد مهاجمة الخصم، فيجب أن نرتب الحُجج في نهاية الخطاب بشكل يجعل القضاة يتذكرون جيداً ما جاء في الاختتام. هكذا نرى أن موقع الحُجّة أو ترتيبها، عند أرسطو، وظيفي: فهي مرهونة بالغاية المتوخاة منها وبالوسيلة الأنجع لتحقيقها⁽¹⁰⁾.

من هذا المنطلق، يكون عرض الأحداث ضرورياً في المحاكمة، لكنّ يمكن التفاوضي عنه في الخطاب الاستشاري في أغلب الأحيان، بما أن الأحداث الماضية تكون معلومة، وبما أن المستقبل لا يمكن وصفه. أما في الخطاب الاحتفالي، فالعرض قد يكون ضرورياً وقد يكون زائداً، بحسب ما إذا كانت الأحداث معروفة عند الجمهور أم لا. وفي المحاكمة، سيبدل المدعي كل الجهد ليعطي للأحداث حضوراً يجعلها لا تغرب عن بالٍ مَنْ سوف يحكم عليها. في حين قلّما يُلجّ الدفاع على الأحداث، إلا إذا اعترض على ما سرده الخصم، بل يُلجّ، بالمقابل، على ما يبررها⁽¹¹⁾.

وزيادة في تأكيد وظيفية الترتيب، يحيلنا المؤلف على رأي شيشرون بخصوص مسألة ما إذا كان الحجاج يجب أن يسبق الدعوى التي يريد الدفاع عنها أم أن يليها. فشيشرون ينصح بأن تُعالج هذه المسألة بحسب ما إذا كان الحجاج يهدف إلى التيقين أو إلى إثارة الانفعال، ففي الحالة الأولى لا مانع من البدء ببسط الدعوى أولاً، أما في الحالة الثانية، فمن الأفضل تهيين المستمع بواسطة حجاج سابق ثم بسط الدعوى بعد ذلك⁽¹²⁾.

وفيما يخص ترتيب الحُجَج، هناك ثلاث طرق معروفة مرتكزة على قوة الحُجَج: الترتيب الصاعد، والترتيب النازل، ثم الترتيب النُسطوري (L'ordre nestorien)، حيث نبدأ وننتهي بالحُجَج القوية ونترك الأخرى في الوسط.

الجانب السلبي في الترتيب الصاعد، هو أنه يبدئه بالحُجَج الأضعف ينقُر المستمع، ويكدّر صورة الخطيب، ويسيء إلى هيئته. أما الترتيب النازل، فبإنهائه الخطاب بالحُجَج الأضعف، ينتهي وقد ترك المستمعين على انطباع سيء يكون الانطباع الوحيد الذي يتذكرونه في أغلب الأحيان. لهذا نصح أكثر البلاغيين القدماء باتباع الترتيب النسطوري.

ينتقد بيرلمان هذا التصور، لأنه يركز على خلفية كون قوة الحُجَج شيئاً ثابتاً، فهو يعتبر أن هذه القوة مسألة نسبية ورهينة بطريقة تُلقي الحُجّة. هكذا، فإن كان أثر حجاج الخصم على المستمع قوياً، وجب على الخطيب تفنيده لـ "كُنس الملعب"، إذا صح القول، قبل عرض حُججه الخاصة. وعلى العكس، حين نكون نحن البادئين بالكلام، لن يسبق تفنيد الحُجَج المحتملة للخصم حُجّة الدعوى التي ندافع عنها. ومن المفيد، في أغلب الأحيان، عدم ذكر حُجَج الخصم لكي لا نعطيها وزناً وحضوراً لا يمكن لذكرها المسبق إلا أن يقوّيه. وينبغي ألا يغرب عن بالنا أن المستمع يتغير مع تقدّم الخطاب، حين يكون هذا الأخير فعالاً.

هكذا يخلص بيرلمان إلى أن ترتيب الحُجَج هو بدوره مسألة نسبية، ويبقى مرتبطاً بالمستمع بحيث يجب أن يتلاءم معه. فما دامت الغاية من

Cicéron, *Œuvres complètes de M. T. Cicéron*, traduit en français avec le texte en regard (12) par Jos.-Vict. Le Clerc, T. III, Chez Lefèvre Libraire, Paris, 1821, pp.465-467.

L'empire rhétorique, pp.162-163.

ذكره بيرلمان، انظر:

الخطاب هي الإقناع، فإن ترتيب الحُجَج ينبغي أن يَكَيَّف مع هذه الغاية: كل حُجَّة يجب أن يؤتى بها في الوقت الذي ستمارس فيه أثراً أكبر. لكنّ وبما أن ما يُقنع هذا المستمع لا يُقنع بالضرورة ذاك، فجهود التكييف يجب أن يُستأنف باستمرار⁽¹³⁾.

من هنا، توجّه بيرلمان بالنقد إلى هؤلاء الذين انصبَّ جهدهم على البحث عن ترتيبٍ قارٍّ ثابت مستقل عن المستمع، سواءً منهم هؤلاء الذين ينادون بترتيب طبيعي أو عقلاني كما فعل ديكارت، أو هؤلاء الذين لا يرون في الخطاب سوى أثر فني. وهم يبحثون معاً عن ترتيب موضوعي محدّد إما باعتبارات علمية أو جمالية. ويفصلون، بذلك، قضايا الموضوع عن قضايا الشكل، ويرفضون اعتبار قضية الترتيب مسألة بلاغية، بل هي عندهم مسألة علمية، أي أنهم يرمون جانباً الإشكالية المخصوصة بالخطابة، وهي تكييف الخطاب مع المستمع. فبفصل القضايا المتعلقة بالحقيقة عن تلك المتعلقة بقبول المستمع، لن يُرى في الخطابة سوى تقنية بسيطة للتواصل. مما يؤدي بالتدريج إلى انحطاطها، ثم إلى تحويلها من بلاغة للإقناع - كما كانت عليه في القديم - إلى بلاغة للمحسنات؛ إلى بلاغة زخرفة وتزيين، وفي أفضل الأحوال إلى بلاغة أدبية محض⁽¹⁴⁾.

خاتمة

إمبراطورية الخطابة

ختم بيرلمان كتابه بفصلٍ خصّه بالاسم الذي سوف يحمله كل الكتاب: إمبراطورية الخطابة. وهو اسم دالٌّ، لأنه يشير إلى الحقل الشاسع الذي تغطيه الخطابة. فهي تشمل جميع أنواع الخطابات غير الملزمة، والتي لا تعتمد على بداهة ما. لكن قبل أن يصل المؤلف إلى هذه الخلاصة، قام بنوع من المسح التاريخي للصراع بين الفلسفة والخطابة، بدءاً من بارمنيدس (Parménide)، أو بالأحرى من قصيدته المشهورة - التي دشّنت الصراع بين الفلاسفة والبلاغيين، حين عارض فيها بين طريق الحقيقة التي يضمنها الربّ، وطريق الرأي الخاصة بالإنسان - إلى الفترة المعاصرة، مروراً بأفلاطون، وأرسطو، وبيير دولارامي، وديكارت الذي وقف عنده طويلاً باعتبار أن فلسفته العقلانية التي هيمنت عدة قرون، كان أثرها وخيماً على الخطابة، وساهمت بقوة في المآل الذي عرفته، قبل أن تبدأ محاولات إحيائها وإعادة الاعتبار إليها في أواسط القرن الماضي. ذلك أن ديكارت، بعكس كل أعداء الخطابة القدماء الذين اعترفوا لها مع ذلك بدور ما، ذهب بعيداً حين أراد إقصاء أية خطابة من فلسفته. فأفلاطون، مثلاً، رغم موقفه المحقّر للخطابة، ترك لها، على الأقل، دور تبليغ الحقيقة بعد أن يتّم إدراكها، «فالخطابة الجديرة بالفيلسوف - يقول أفلاطون في محاوره فايدروس - هي التي تستطيع أن تُقنع الآلهة نفسها، لأنها تسعى إلى تحقيق الاعتناق لدعاوى حقيقية لا لمجرد آراء»⁽¹⁾. أما ديكارت، فيريد أن يشيّد نسقاً ينتقل من

بداهة إلى أخرى، فلا يترك بذلك أي مكان لأي رأي قابل للجدل، ويدخل بالتالي في مجال الخطابة. وذلك من شأنه إقصاؤها نهائياً من مجال الفلسفة. يقول بيرلمان: «إن الطموح إلى بلورة فلسفة، كل أطاريحها إما بدهية أو مبرهن عليها بشكل ملزم، من شأن نتائجه إقصاء أي شكل للحجاج في الفلسفة، ورفض الخطابة باعتبارها أداة لها»⁽²⁾.

إن هذا الطرح ينطلق - في رأي بيرلمان - من أحكام قبليّة من شأن الكشف عنها أن يبيّن عدم صلاحيته، فديكارت ينطلق من افتراضات مسبقة من بينها:

- فكرة أن الله ليس فقط مصدر كل معرفة بل ضامنّها كذلك.

- العلم مكتمل، وليس علينا إلا أن نعثر عليه.

- ينبغي الحذر من كل المبادرات الإنسانية التي لن تؤدي إلا إلى الخطأ، لأنها تصدر عن المخيلة والأحكام المسبقة. إن الدور الإبداعي للإنسان في العمل العلمي مهمل.

- الأفكار الربّانية لا يمكن أن تكون سوى ذات طبيعة رياضية، بما أنها عقلانية تماماً. وهي وحدها التي تتميز بالبدهة التي تُكره أي إنسان ذي عقل على الخضوع لها⁽³⁾.

ويرى بيرلمان أن هذه الخلفية اللاهوتية ليست مقصورة على ديكارت وفكره العقلاني الرياضي فحسب، بل نجدها كذلك عند اللورد بيكون، وهو مُنظّر للعلوم التجريبية، فقد كان ينصح العلماء - سنوات عديدة قبل ديكارت - بالتزام التواضع المسيحي (L'humilité chrétienne)، بمطالبتهم بإيهاهم بالقراءة النبوية للكتاب العظيم للطبيعة، الذي بواسطته يتكشّف الرب للناس. ف«المنهج الاستقرائي - يقول بيرلمان معلّقاً - كان عليه أن يسهر على ألا يصوغ الإنسان أية دعوى ليست موجودة في كتاب الطبيعة، كما لو أن التجارب كانت موصوفة بجلاء في لغة ربّانية»⁽⁴⁾.

L'empire rhétorique, p.171.

(2)

(3) نفسه، ص 172.

(4) نفسه، ص 172.

وبعد أن كشف المؤلف عن الخلفية اللاهوتية لتصور العلم عند ديكرت وبيكون، توقف لتأكيد أن ديكرت الذي يرفض الرأي، ويريد أن يُخضعه لنفس مقياس البدهة التي تخضع لها أطاريح الرياضيات، اضطرّ - هو نفسه - أن يتّكل على آراء. فاعتماداً على نصوص له، بيّن بيرلمان أن اهتمام هذا الفيلسوف العقلاني ببدهة معمّمة، لم يكن من نتائجه تعويض الأخلاق التقليدية المعبرة عن الرأي المشترك في وسطه، بعلم أخلاق عقلانيّ صالح كونياً، بل دفعه إلى احترام القواعد والآراء السائدة بدقة.

من هنا يستخلص المؤلف أن العقلانية الرياضية تُفسي عملياً - برفضها لأي رأي وبالتالي لأي تبادل للآراء ولأي لجوء إلى الجدل والخطابة - إلى الجمود والمحافظة في القانون، وفي الأخلاق، وفي السياسة، وفي الدين⁽⁵⁾.

بعد أن بيّن بيرلمان، إذن، فساد هذا الرأي، انتقل لبيان تصوره للخطابة وتأكيدها كونها مبحثاً لا مجال للتخلي عنه في الفكر الإنساني. إذ إنه بمجرد إلغاء الضمانة التي يقدمها الله للبدهة، تصبح أية فكرة إنسانية معرضة للخطأ، ولا تبقى في منأى عن الخلاف. ذلك ما توصل إليه الفكر الحديث الذي يعتبر أن أية نظرية علمية ليست بدئية، ولا معصومة من الخطأ، بل هي مجرد فرضية إنسانية، تتجاوز معطيات التجربة لكي تكون مثمرة. لكن، لكي تُقبل، يجب أن تُدعم بأدلة جيدة معترف لها بهذه الصفة من قبل أشخاص آخرين من أعضاء المجموعة العلمية نفسها. هكذا يكتف نظام المعرفة عن أن يكون لاشخصياً، ذلك أن كل فكر علمي يغدو فكراً إنسانياً، قابلاً للخطأ وموضوعاً للخلاف. وكل فكرة جديدة ينبغي أن تُعزّد بحجج تنتمي إلى علم المنهج (la méthodologie) الخاص بالمبحث الذي تنتسب إليه.

هكذا يظهر أن أهمية الخطابة والجدل تزداد كلما انفلت ميدان ما من البدهة. وقد سبق لبيرلمان، في دراسة تحت عنوان "عن البدهة في الميتافيزيقا"⁽⁶⁾، أن بيّن بأن البدهات ليست مضمونة بشكل لانهائي، وأنها، إذا

L'empire rhétorique, p.172-173.

(5)

Perelman (Ch.), «De l'évidence en métaphysique», in *Le champ de l'argumentation*, pp.236-248.

(6)

نظرنا إليها باعتبارها مُعطيات نفسية خالصة فحسب، يمكن ألا تكون «سوى نسبية، بل خادعة كذلك»⁽⁷⁾. كما أكد، في نفس الدراسة، أن البداهة تتلاشى بمجرد ما ندّعي تجاوز الحدس الذاتي، وبمجرد ما نريد إبلاغها بواسطة اللغة التي لا تفرض نفسها أبداً، بما أن «الحلفوظات اللسانية تتكوّن من دلائل لا يمكن أن تتطابق مع ما تعنيه»⁽⁸⁾.

ويؤكد بيرلمان أن هذا النقد لفكرة البداهة يرمي إلى «بيان أن اختيار نمط من التعبير - إذا لم يكن اعتباطياً، ونادراً ما يكون كذلك - يتم تحت تأثير حُجَج تنتمي إلى الجدل والخطابة. فكل نشاط فكري، يقع بين الضروري والاعتباطي، لا يكون معقولاً إلا في حدود كونه مدعوماً بواسطة حُجَج، وموضّحاً، عند الاقتضاء، بمناقشات لا تؤدي في العادة إلى الإجماع»⁽⁹⁾. فعلاً، يؤكد بيرلمان، قد يحدث في المجالات العلمية أن يتم التوصل في بعض العصور إلى إجماع في مباحث معينة، لكنّ ليس هناك ما يضمن بقاءه بشكل نهائي.

إن تعددية الآراء هي القاعدة في كل المجالات الأخرى، سواء في الدين أو الفلسفة أو الأخلاق أو القانون. وهي لا تأخذ معقوليتها إلا من الجهاز الحجاجي ومن الحُجَج الجيدة التي يمكن أن تُعرض لصالح كل دعوى أو ضدها. لذلك علينا - بدلاً من البحث عن حقيقة أولى ضرورية وبديهية، نعلّق عليها كل معرفتنا - أن نرتّب فلسفتنا تبعاً لمنظور يكون فيه الناس والمجتمعات الإنسانية المتفاعلة دوماً فيما بينها، هي وحدها المسؤولة عن ثقافتها ومؤسساتها ومستقبلها، وتعمل جاهدة على بلورة أنظمة معقولة، غير كاملة لكنها قابلة لأن تتحسن وتتطور في اتجاه تحقيق الكمال⁽¹⁰⁾.

إن المنظور الحديث للفلسفة، الذي يميزها عن العلم، يجعل من اللجوء إلى الحجاج بكل أشكاله المنهج الخاص بالفلسفة. وما دام الفلاسفة يتوجهون

Perelman (Ch.), «De l'évidence en métaphysique», in *Le champ de l'argumentation*, (7) pp.237.

(8) نفسه، ص 243.

L'empire rhétorique, p.175.

(9)

(10) نفسه، ص 175-176.

إلى العقل ويستعملون للتيقين ترسانة بأكملها من الحُجَج التي ينبغي أن تكون مقبولة من الجميع، فعليهم توسيع منظورهم للعقل بشكل يبين عقلانية التقنيات الحجاجية والخطابة منظوراً إليها كنظرية للخطاب الإقناعي. وسوف تساعدنا، في ذلك، التجربة العريقة التي راكمها رجال القانون الذين توصلوا إلى بلورة نظرية فتحت المجال أمام قانون معقول، هو مادة "توافق" جماعة منظمة، بعد أن كانوا قد جعلوا المؤسسات الإنسانية مرهونة بقانون طبيعي مستلهم من وحي ربّاني⁽¹¹⁾.

يخلص بيرلمان إلى أن الحجاج القانوني، مثله مثل الحجاج الفلسفي، يشكّلان تطبيقات - في مجالين مختلفين - لنظرية عامة للحجاج يعتبرها خطابة جديدة. وبمطابقة هذه الأخيرة بنظرية عامة للخطاب الإقناعي الذي يسعى إلى كسب التصديق سواء الفكري أو العاطفي عند أي مستمع كان، يصبح أي خطاب لا يطمح إلى صحة لاشخصية ينتمي إلى الخطابة. فبمجرد ما يميل تواصل ما إلى التأثير في شخص أو مجموعة أشخاص، وتوجيه فكرهم أو فعلهم، وإثارة عواطفهم أو تهدئتها، فإنه يدخل في مجال الخطابة. بهذا المنظور، تغطي الخطابة الحقل الشاسع للفكر غير المصوّرن. من هنا، يمكن الحديث عن إمبراطورية الخطابة، تلك «الملكة القديمة الجديدة للعلوم الإنسانية»⁽¹²⁾.

ثبت المُصطلحات المترجمة عن الفرنسية

-A-		Classique	كلاسي
Absolu	مطلق	Contradiction	تناقض
Accident	عَرَض	Controverse	مناظرة
Adhésion	تصديق - قَبول - اعتناق	Convaincre	يَقْنَن
Ampleur	سعة	Conviction	تَيَقُّن
Analogie	تناسب	Corpus	متن
Analytiques	تحليلات	Couple	ثنائية
Anti-modèle	قدوة مضادة	-D-	
Apparence	ظاهر	Déduction	استنباط
Apparences	ظواهر	Délibératif	استشاري
Argument	حُجَّة	Délibération intime	مشاورة مع النفس
Argument a fortiori	حُجَّة 'بالأحرى'	Démonstration	برهنة
Argument a simili	حُجَّة 'بالمحاكاة'	Dialectique	جدل
Argument d'inclusion	حُجَّة التضمين	Différence d'ordre	اختلاف في الطبيعة
Argument d'autorité	حُجَّة اللطة	Discours	خطبة - خطاب
Argument de dépassement	حُجَّة التجاوز	Dispositio	ترتيب
Argument de direction	حُجَّة الاتجاه	-E-	
Argument de division	حُجَّة التقسيم	Elocutio	عبارة
Argument de gaspillage	حُجَّة التبديد	Empirique	تجريبي
Argument de la comparaison	حُجَّة المقارنة	Épidictique	احتفالي
Argument de la définition	حُجَّة التعريف	Essence	جوهر
Argument de réciprocité	الحُجَّة التبادلية	Évidence	بدهة
Argument pragmatique	الحُجَّة النفعية	Évident	بدهي
Argumentation	ججاج	Exemple	شاهد
Argumenter	حاجج	Exorde	استهلال
Arguments basés sur la structure du réel	حُجج	-F-	
Arguments fondants la structure du réel	مؤسِّسة على بنية الواقع حُجج	Figure de style	مُحَسَّن أسلوبي
	مؤسِّسة لبنية الواقع	Figure rhétorique	وجه بلاغي
Auditoire	مستع	Formalisé	مُصَوَّر
Auditoire particulier	مستع خاص	Formel	صوري
Auditoire universel	مستع كوني	-H-	
-C-		Hiérarchie	تراتبية
Catachrèse	مجاز اضطراري		

-I- Identification Illustration Incompatibilité Induction Interlocuteur Inventio	مطابقة مثال تعارض استقراء مخاطب إيجاد	Positivisme Prémisse Présomptions Prestige Présupposé Prétérition Principe Probabilité	وضعية مقدمة مفترقات هبة حكم قبلي تعريض مبدأ - معلمة رجحان
-J- Jugement de valeur Juridique	حكم قيمة قضائي	Quasi-logique	-Q- شبه منطقي
-L- Lettre et esprit Liaison Liaisons de coexistence Liaisons de succession Liaisons symboliques Lieu Lieux communs Lieux de la personne Lieux de la qualité Lieux de la quantité Lieux de l'essence Lieux de l'existant Lieux de l'ordre Lieux du préférable Lieux spécifiques	لفظ ومعنى علاقة - رابطة علاقات تعايش علاقات تعاقب روابط رمزية موضع مواضع مشتركة مواضع الشخص مواضع الكيف مواضع الكم مواضع الجوهر مواضع الموجود مواضع الترتيب مواضع الأفضل مواضع خاصة	-R- Raison Raison pratique Raisnable Raisonnement Rationalisme Réalité Récapitulation Réfutation Relatif Restreint Réticence Rhétorique Syllogisme Système	عقل عقل عملي معقول استدلال عقلانية واقع تلخيص تفنيد نسبي مختزل اكتفاء خطابة -S- قياس نظام - نسق
-M- Métaphore Méthodologie Méthodologique Modèle	استعارة علم المنهج منهجية قدوة	-T- Tautologie Terme Thème Théorème Thèse Thèses Transitivité Trope	تحصيل حاصل حد ثيمة مبرهنة دعوى دعاوى تعديدية مجاز
-N- Narration Normatif	عرض معياري	-U- Univoque Utilitarisme	أحادي المعنى مذهب نفعي
-O- Opinion Orateur -P- Péroration Persuasion Philosophie pratique Phore	رأي خطيب اختتام إقناع فلسفة عملية حامل	-V- Valeur Vraisemblable Vraisemblance	قيمة شبيه بالحقيقة شبه بالحقيقة

لائحة المصادر والمراجع العربية

- أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، 1986.
- ابن المقفع (عبد الله)، كلیلة ودمنة، حققه وقدم له فوزي عطوی، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1969.
- ابن رشد، تلخیص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم (بيروت - لبنان)، (د.ت.).
- ابن سينا، الشفاء. المنطق. 8 - الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، منشورات الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، 1954.
- _____. المنطق. 1 - المدخل، تحقيق الأب قنواني - محمود الخضيري - فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1372 (1952).
- الجاحظ (أبو عثمان)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، (د. ت.).
- العمري (محمد)، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986.
- _____. دائرة الحوار ومزالق العنف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.
- _____. البلاغة الجليدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005.
- _____. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2010.
- _____. "البلاغة العامة والبلاغة المعجمة"، مجلة فكر ونقد، العدد 25، يناير 2000.
- المتنبي (أبو الطيب)، ديوان المتنبي، دار صادر، بيروت، (د.ت.).
- القرطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986.
- الولي (محمد)، البلاغة والاستعارة في آثار أرسطو وعبد القاهر الجرجاني وشايم بيرلمان، أطروحة دكتوراه، السنة الجامعية 99-2000.
- _____. "من بلاغة الججاج إلى بلاغة المحنات"، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، عدد 8، أبريل 1998.

- بشار (بن برد)، ديوان بشار بن برد، ناشره ومقدمه وشارحه ومكمّله: محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الأول، علق عليه ووقف على طبعه محمد رفعت فتح الله ومحمد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1950.
- ريتشاردز (أ. أ.)، "فلسفة البلاغة"، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، مجلة العرب والفكر العالمي، المجلد 13-14، ربيع 1991.
- شوقي (أحمد)، الشوقيات، المجلد الأول، الجزء الثاني، دار اليوسف، 1987.
- . مسرحيات شوقي، الجزء الأول، مجنون ليلي، موفم للنشر، 1993.
- صفوت (أحمد زكي)، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، بيروت، 1993.
- صمود (حمادي) ومجموعة من المؤلفين، نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، (د.ت).
- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، الطبعة الأولى، البيضاء، 1986.

لائحة المصادر والمراجع الفرنسية

- Aristote, *Rhétorique*, trad. Médéric Dufour et André Wartelle, Gallimard, 1998.
 - . *Rhétorique*, trad. C.-E. Ruelle, Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1991.
 - . *Rhétorique*, trad. Pierre Chiron, Flammarion, 2007.
 - . *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Collection des Universités de France, Éd. Les Belles Lettres, 2^{ème} éd., Paris, 1952.
 - . *Les Topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Nouvelle édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974.
- Bachelard (G.), *Le rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- Calvin (J.), *Institution de la religion chrétienne*, T. I, Chez Guers-Libraire, Genève, 1818.
- Cicéron, *Œuvres complètes de Cicéron*, Avec la traduction en Français publiées sous la direction de M. Nisard, T. I, J. J. Dubochet et Compagnie Éditeurs, Paris, 1840.
 - . *Œuvres complètes de M. T. Cicéron*, traduit en Français avec le texte en regard par Jos.-Vict. Le Clerc, T. III, Chez Lefèvre Libraire, Paris, 1821.
 - . *Encyclopédia Universalis*, France S.A., 1999, <http://www.universalis.fr>
- Hamilton (É.), *La mythologie. Ses dieux, ses héros, ses légendes*, Marabout, 2004.
- Isocrate, *Discours*, Texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, T. II, 4^{ème} éd. Revue et corrigée, Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- Kant (E.), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, traduit par J. Tissot, Librairie Philosophique de Ladrangue, Paris, 1865.
- Klinkenberg (J.-M.), «Rhétorique de l'argumentation et rhétorique des figures», in *Figures et conflits rhétoriques*, édité par M. Meyer et A. Lempereur, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990.
- Lalo (Ch.), *Esthétique du rire*, Flammarion, Paris, 1949.
- Leibniz (G. W.), *Discours de métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
 - . *Œuvres de Leibniz*, Nouvelle édition, Première série, *Nouveaux essais sur l'entendement, Opuscules divers*, Charpentier Libraire- Éditeur, Paris, 1846.
- Pascal (B.), *Pensées de Pascal*, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire par Ernest Havet, Dezobry et Magdaleine Libraires- Éditeurs, Paris, 1852.
- Patillon (M.), *Éléments de rhétorique classique*, Éd. Nathan, 1990.
- Perelman (Ch.), *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1977.
 - . *Rhétoriques*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989.

- . *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970.
- Perelman (Ch.), et Olbrechts-Tyteca (L.), *Rhétorique et philosophie*, Presses Universitaires de France, 1^{ère} édition, Paris, 1952.
- . *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 3^{ème} édition, Bruxelles, 1976.
- Proust (M.), *À la recherche du temps perdu*, VI, *La prisonnière*, Gallimard, Paris, 1970.
- Ricœur (P.), *La métaphore vive*, Éd. Seuil, Paris, 1975.
- Sterne (L.), *Vie et opinions de Tristram Shandy*, traduit par Ch. Mauron, Robert Laffont, Paris, 1946.
- Tyteca (O.), *Le comique du discours*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1974.

ببليوغرافيا لأهم أعمال شاييم بيرلمان

- «Esquisse d'une logistique des valeurs», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1931, 36^{ème} année, pp.486-496.
- «À propos de la philosophie de M. Dupréel», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1932, 37^{ème} année, pp.385-399.
- «Le statut social des jugements de vérité», *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1933, pp.17-23.
- «Les paradoxes de la logique», *Mind*, Londres, 1936, pp.204-208.
- «L'antinomie de M. Gödel», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Sciences, Bruxelles, 1936, pp.730-736.
- «L'équivalence, la définition et la solution du paradoxe de Russell», *L'enseignement mathématique*, Genève, 1937, 36^{ème} année, 5-6, pp.350-356.
- «Une solution des paradoxes de la logique et ses conséquences pour la conception de l'infini», *Congrès Descartes*, IX^e Congrès International de Philosophie, Paris, Hermann, 1937, VI, pp.206-210.
- «Étude sur Gottlob Frege», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1939, 44^{ème} année, pp.224-227.
- «Réflexions sur l'explication», *Revue de l'Institut de Sociologie*, 19^{ème} année, n°1, Bruxelles, janvier-mars 1939, pp.59-60.
- «La morale des forts et la morale des faibles», *Le Flambeau*, Bruxelles, 1939, pp.183-192.
- «Une conception de la philosophie», *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1940, 20^{ème} année, n°1, pp.39-50.
- *De la justice*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Actualités sociales, Nouvelle série, Office de Publicité, Bruxelles, 1945, (85 p.).
- «Libre examen et démocratie», *Notes et Conférences*, Université de Bruxelles, 1946, pp.36-48.
- «De la méthode analytique en philosophie», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1947, pp.34-46. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Morale et libre examen», *Les cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1947, n°7, pp.3-6.
- «Fragments pour la théorie de la connaissance de M. Dupréel», *Dialectica*, Neuchâtel, 4, 1947, pp.354-366.
- «Les deux problèmes de la liberté humaine», *library of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North Holland Publishing C°, 1948, pp.217-219.
- «Le problème du bon choix», *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruxelles, 1948, n°3, pp.383-398. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Vérité contre Démocratie», *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1948, n°5, pp.7-14.

- «Philosophies premières et philosophie régressive», *Dialectica*, Neuchâtel, 11, 1949, pp.175-191. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Liberté et raisonnement», *Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1949, pp.271-275. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Le libre examen hier et aujourd'hui», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1949, 2^{ème} année, fasc. 1, pp.39-50.
- «La quête du rationnel». *Études de Philosophie des Sciences, en hommage à F. Gonseth*, Éditions du Griffon, Neuchâtel, 1950, pp.135-142. Également dans *Dialectica*, 14, 1950, même pages. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance», *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 13, 1950, pp.309-317. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Réflexions sur la justice», *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1951, pp.255-281.
- «Le rôle du modèle dans l'éducation», *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1952, n°3, pp.1-5. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Raison éternelle, raison historique», *L'homme et l'histoire, Actes du VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp.346-354. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «De la preuve en philosophie», *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles, Librairie Encyclopédique, 1952, pp.561-569. (Repris dans: *Rhétorique et philosophie*).
- «Éducation et Rhétorique», *Revue Belge de Psychologie et de Pédagogie*, T. XIV, n° 60, déc. 1952, pp.129-138. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «La vulgarisation scientifique, problème philosophique», *Alumni*, Bruxelles, mars 1953, XXI, 4, pp.321-323. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Sciences humaines et Théorie de la connaissance», *Les Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1953, 14^{ème} série, n°2-3, pp.7-11.
- «Démonstration et argumentation», *Homo*, Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse, 1954, fasc. 5, pp.23-33.
- «Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance», *Actes du 2^{ème} Congrès International de l'Union Internationale de Philosophie des Sciences* (Zurich, 1954), Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1955, 1, pp.150-159. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue», *Entretiens d'Athènes (avril 1955) de l'Institut International de Philosophie* (sur le thème: Dialogue et Dialectique), 1955, pp.179-183. Également dans: *Revue de métaphysique et de morale*, janv.-juin 1955, 1, pp.26-31. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Comment raisonnons-nous sur des valeurs?», *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, Assen, 1955, 47^{ème} année, n°3, pp.134-138.
- «Essais de logique juridique (IV)», *Journal des Tribunaux*, Bruxelles, n°4104, 1956, pp.272-274.

- «Évidence et Preuve», *Dialectica*, Neuchâtel, 41-42, 1957, vol. 11, n°1/2, pp.21-35. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «La justice», *Revue Internationale de Philosophie*, 41, 1957, fasc. 3, pp.344-362. (Repris dans: *Justice et raison* sous le titre: «Les trois aspects de la justice»).
- «L'argument pragmatique», *Logique et Analyse*, Louvain, 1, 1958, 1^{ère} année, pp.14-23. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Les rapports théoriques de la pensée et de l'action», *Entretiens philosophiques* (Institut International de Philosophie, 1957), Académie polonaise des Sciences et des Lettres, Varsovie, Ossolineum, 1958, pp.23-28. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Logique, langage et communication», *Relazioni introduttive del XII Congresso Internazionale di Filosofia di Venezia*, Florence, Sansoni, 1958, pp.125-137. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Opinions et vérité», *Les Études Philosophiques*, Paris, 1959, pp.131-138. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «La spécificité de la preuve juridique», *Journal des Tribunaux*, n° 4255, 74^{ème} année, Bruxelles, 1959, pp.661-663. Également dans: *La Preuve*, vol. XIX des Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles, Éd. de la Librairie Encyclopédique, 1963, pp.5-17. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Les cadres sociaux de l'argumentation», Rapport au Colloque de l'Association des Sociologues de langue française de Royaumont, 1959, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, N.S., vol. XXVI, 1959, pp.123-128 et discussions pp.128-135. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Logique formelle, logique juridique», *Logique et Analyse*, 11-12, 1960, pp.226-230. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Philosophie et argumentation. À propos de H. W. Johnstone Jr. Philosophie and Argument», *Revue Internationale de Philosophie*, 51, 1960, fasc. 1, pp.96-100. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «La règle de justice», *Dialectica*, 53-54, 1960, Vol. 14, n° 2/3, pp.230-238. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Nouvelles vues sur l'argumentation», *Service de Propagande de l'Union Nationale des Mutualités Socialistes*, Semaine d'Étude, Coxyde, octobre 1960, pp.11-21.
- «L'idéal de rationalité et la règle de justice», *Bull. De la Société Française de Philosophie*, Paris, 55^{ème} année, janvier-mars 1961, pp.1-50. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Le philosophe Marcel Barzin», *Le Flambeau*, n° 3-4, 1961, pp.171-176.
- «La distinction du fait et du droit, le point de vue du logicien», *Dialectica*, 59-60, 1961, vol. 16, n° 3/4, pp.601-610. Également dans le vol. *Le fait et le droit*, Travaux du Centre National de Recherches de Logique, Bruxelles, Bruylant, 1961, pp.269-278.
- «Jugements de valeur, justification et argumentation», *Revue Internationale de Philosophie*, 58, 1961, fasc. 4, pp.325-335. (Repris dans: *Justice et raison*).

- «Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe», *Archives de Philosophie du droit*, n° 7, Paris, Sirey, 1962, pp.35-44. (Repris dans: *Justice et raison*).
- «Réponse à l'enquête: Qu'est-ce que la philosophie du droit?», *Archives de Philosophie du Droit*, n° 7, Paris, 1962, p. 146.
- «Avoir un sens et donner un sens», Communication aux Entretiens d'Oxford de l'Institut International de Philosophie (1962), *Logique et Analyse*, 20, 1962, pp.235-239 (discussion pp.239-249) et dans le vol. *Thinking and Meaning*, Louvain, Nauwelaerts, 1964, pp.87-91. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Scepticisme moral et philosophie morale», *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 44, 1962, fasc. 4, pp.22-26.
- «Réflexions philosophiques sur la classification», dans le volume collectif du Centre National de Recherches de Logique sur *La Classification dans les Sciences*, Gembloux, Duculot, 1963, pp.231-236. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Sciences et philosophie», *Revue Internationale de Philosophie*, 64, Bruxelles, 1963, fasc. 2, pp.133-140. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- *Justice et raison*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1963, (256 p.).
- «Le droit et la morale devant l'euthanasie», *Morale et Enseignement*, Bruxelles, 1963, fasc. 3, n° 47-48, pp.36-41.
- «Le réel commun et le réel philosophique», *l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes* (en hommage à Martial Gueroult), Paris, Fischbacher, 1964, pp.127-138. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «La nouvelle rhétorique comme théorie philosophique de l'argumentation», *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, vol. V, pp.263-270, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1964.
- «La théorie pure du droit et l'argumentation», *Law, State and International Legal Order* (Essays in Honor of Hans Kelsen), Knoxville, Univ. Of Tennessee Press, 1964, pp.225-232.
- «Jugement moral et principes moraux», *Revue Internationale de Philosophie*, 1964, fasc. 4, pp.432-439.
- «Le raisonnement juridique», *Les Études philosophiques*, 1965, n° 2, pp.133-141.
- «Réponse à une enquête sur la métaphysique», *Giornale di Metafisica*, Turin, 1965, n° 4-6, pp.632-634. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Cinq leçons sur la justice», *Giornale di Metafisica*, Turin, 1966, pp.1-67.
- «Peut-on fonder le droit de l'homme?», *Actes des Entretiens de l'Aquila (1964) de l'Institut International de Philosophie, sur Le fondement des droits de l'homme*, Florence, Nuova Italia, 1966, pp.17-19.
- «Désaccord et rationalité des décisions», *Archivio di Filosofia*, Rome, 1966, pp.87-93.
- «Morale et libre examen», leçon inaugurale du cours de «Philosophie morale» du 5-1-1966, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1966, 18^{ème} année, 4, pp.320-331.
- «Raisonnement juridique et logique juridique», *Archives de Philosophie du Droit*. La logique du droit, Paris, 1966, XI, pp.1-6. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).

- *Philosophie morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 fascicules, 1967, (218 p.).
- «Droit et morale», *Actes du XIV^e congrès International de Philosophie*, 1968, Vienne, Herder, vol. 5, pp.133-147.
- «Droit, logique et argumentation», leçon inaugurale du cours «Logique et argumentation», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1968, T. XX, n° 5, pp.387-398. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «À propos d'Eugène Dupréel. Contribution à un portrait philosophique», *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 83-84, 1968, fasc. 1-2, pp.227-237.
- «La morale», *La Nouvelle Bibliothèque de L'honnête Homme*, Bruxelles, 1968, pp.503-508.
- «Une théorie philosophique de l'argumentation», *ARSP*, Wiesbaden, 1968, Liv. 2, pp.141-151. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Le raisonnement pratique», dans le vol. *La philosophie contemporaine, Chroniques*, par les soins de R. Klibansky, Florence, La Nuova Italia, 1968, pp.168-176, (avec collaboration bibliographique de P. Gochet). (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Recherches interdisciplinaires sur l'argumentation», *Logique et Analyse*, 44, 1968, vol. XI, pp.502-511. et *Actes du 6^{ème} Congrès Mondial de Sociologie* (Evian, 1966), Milan, 1970, v. III, pp.143-152. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- *Logique et argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 parties, 1968, (150 p.).
- *Droit, morale et philosophie*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1968, (150 p.).
- *Éléments d'une théorie de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968, (69 p.).
- «Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie», *Revue Internationale de Philosophie*, 87, 1969, fasc. 1, pp.3-15. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Argumentation», dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1969, 1, pp.367-368.
- *Logique et morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1969.
- «Autorité, idéologie et violence», *Annales de l'Institut de Philosophie*, Éd. De l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1969, pp.9-19, et *Le Progrès social*, n° 108, 3^{ème} série, LVII^{ème} année, 1969, pp.7-15. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Sens et catégorie en histoire», *Les catégories en histoire*, Études publiées par Ch. Perelman, Travaux du C.N.R.L., Éd. de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1969, pp.133-147. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Dialectique et dialogue», *Hermeneutik und Dialektik*, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, Tübingen, Mohr, 1970, II, pp.77-83, et *Les Études philosophiques*, juillet-sept. 1970, pp.333-338. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «Méthodologie scientifique et philosophie ouverte», *Revue Internationale de Philosophie*, 93-94, 1970, pp.623-628.
- *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970, (406 p.).
- «Égalité et valeurs», *L'Égalité I*, Bruxelles, Bruylant, 1971, pp.319-326. Également dans: *Revue Internationale de Philosophie*, 97, 1971, fasc. 3, pp.381-388.

- «À propos de la règle de droit, réflexion de méthode», *La règle de droit*, Études publiées par Ch. Perelman, Travaux du C.N.R.L., Bruxelles, Bruylant, 1971, pp.313-323.
- «Philosophie, Rhétorique, Lieux Communs», *Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1972, 5^{ème} série, T. LVIII, pp.144-156.
- «L'interprétation juridique», *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, 1972, vol. XVII, pp.29-37.
- «Idéologie ou philosophie des lumières?», Colloque sur *L'idéologie des Lumières*, publié par la *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, 2-3, pp.127-131.
- «Droit, logique et épistémologie», *Le Droit, les Sciences humaines et la Philosophie*, 29^{ème} semaine de synthèse, Paris, Vrin, 1973, pp.227-240.
- «Les présomptions et les fictions en droit, essai de synthèse», *Les présomptions et les fictions en droit*, études publiées par CH. Perelman et P. Foriers, Travaux du C.N.R.L., Bruxelles, Bruylant, 1974.
- «Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques», *Logique et Analyse*, 1974, 67-68, pp.241-252.
- «La réforme de l'enseignement du droit et la «nouvelle rhétorique»», *Archives de Philosophie du droit*, 1975, T. 20, pp.165-173.
- «À propos de l'objectivité de l'information», *Publics et techniques de la diffusion collective*, Bruxelles, Éd. De l'Institut de Sociologie, 1975, pp.181-188.
- «Les catégories en histoire», Colloque de Paris sur «La catégorie de XVII^e siècle : philosophies et sciences», publié par *Revue Internationale de Philosophie*, 114, 1975, fasc. 4, pp.381-392.
- «Propos sur la logique juridique», *Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Académie Royale de Belgique, 5^{ème} série, T. LXII, 1976, 5-6, pp.155-167.
- «Droit positif et droit naturel», *Mélanges JeanBagniet*, Les séries auxiliaires des Revues Notariales, Bruxelles, 1976, pp.607-616.
- «La Bible et son interprétation juridique par les talmudistes», *Tradition orale et écrite*, Institution Judaïcum, Bruxelles, 1976, pp.42-62.
- «Sémantique et pragmatique», *Les langages, le sens et l'histoire*, Colloque International de 1972, Publication de l'Université de Lille III, 1977, pp.321-336.
- *Logique juridique-Nouvelle Rhétorique*, Paris, Dalloz, Collection «Méthodes du droit», 1976, (193 p.).
- «Raison et conduite humaine chez Spinoza», *Annales de l'Institut de Philosophie*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1977, pp.189-192.
- *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1977, (193 p.).
- «Libre examen et Philosophie», *Le livre blanc du libre examen*, Éd. M. Van Veymeulen, Bruxelles, 1978, pp.85-91.
- «La motivation des décisions de justice, essai de synthèse», *La motivation des décisions*

de justice, Études publiées par Ch. Perelman et P. Foriers, Bruxelles, Bruylant, 1978, pp.415-426.

- «L'usage et l'abus des notions confuses», *Logique et Analyse*, 81, 1978, pp.3-17.
- *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1984, (203 p.).
- *Rhétoriques*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1989, (467 p.).
- (هذا الكتاب صدر بعد وفاة شايم بيرلمان، وُجِّعت فيه مجموعة من دراساته، تحت إشراف ميشيل مايير Michel Meyer).
- *Ethique et droit*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1990, (825 p.).
- (هذا الكتاب صدر كذلك بعد وفاة شايم بيرلمان، وُجِّعت فيه مجموعة من دراساته، تحت إشراف ألان لامبرور Alain Lempereur).

الأعمال المشتركة مع أولبرخت تيتكا:

- «Logique et rhétorique», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-mars, Paris, 1950, pp.1-35, (Repris dans: *Rhétorique et Philosophie*).
- *Rhétorique et philosophie, Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, avec une préface d'Émile Bréhier, 1952. (161 p.).
- «Les notions et l'argumentation», Vol. *Semantica*, *Archivio di Filosofia*. Padoue, 1955, pp.249-269. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «La nouvelle rhétorique», *Les Études Philosophiques*, Paris, janvier-mars 1956, n° 1, pp.20-29.
- «Classicisme et romantisme dans l'argumentation», *Revue internationale de philosophie*, 43, 1958, fasc. 1, pp.47-57. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- «De la temporalité comme caractère de l'argumentation», Vol. *II*, *Tempo*, *Archivio di Filosofia*, Padoue, Cedam, 1958, pp.115-133. (Repris dans: *Le champ de l'argumentation*).
- *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Logos, 1958, 2 vol., (734 p.), Éditions de l'Université de Bruxelles, 3ème éd., 1976, 1 vol., (734 p.).

فهرس المصطلحات

- آراء 7، 34، 44، 80-79، 101، 107، 111،
114-113
- أحكام القيمة 29-31، 45، 62
- الأسلوب 8
- أسلوبية 14
- الأفضل 42
- الأمثال 84
- الإقناع 6-8، 10-14، 17، 19-20، 22، 24،
31، 36، 38، 50-51، 71، 110
- الإقناعي 27، 31-32، 36، 52، 115
- الإيثوس 80، 102
- الإيجاد 10، 31
- الاحتفالي 37-38، 108
- الاحتتام 107-108
- اختلافات في الطبيعة 83
- الاستدلال 12، 22، 29، 31، 34-35، 58،
63، 68، 72، 74، 82، 88، 103
- الاستدلالات 29-31، 33-35، 42، 46، 51،
59، 68، 70
- الاستشاري 30، 37، 108
- الاستعارات 32، 53، 58، 92-95
- الاستقراء 29، 61، 85
- استنباط 29
- الاستهلال 107-108
- اعتناق 29، 34، 37، 41، 43، 102، 111
- اكفاء 106
- الباثوس 80
- البداهة 33-34، 61، 63، 111-114
- البرهنة 27، 30-31، 35، 41، 58-59، 67،
101، 107
- بلاغة 5-6، 8-12، 15-29، 31-33، 50،
53، 110
- بلاغة الأسلوب 9
- بلاغة الإقناع 8-9
- بلاغة الججاج 9-10، 14
- بلاغة الخطابة 15
- البلاغة الشعرية 8، 11
- بلاغة الصور 8-10، 14
- البلاغي 32
- البيان 19-20
- التجريبية 33-34، 89، 95، 105، 112
- تحصيل حاصل 63-64
- التخيل 11-13
- التداول 11
- التراتيبات 42، 44-46، 54، 82-83
- الترتيب 10، 31، 38-39، 101، 107-110
- التصديق 21-23، 115
- التضمن 67-68
- التعارض 59-61
- التعدية 66-67
- التعريض 106
- التعريف 62-63، 99
- التفديد 56، 103، 107، 109
- التلخيص 107
- التناسب 25، 58، 88-93، 95، 105
- التناقض 59-60، 64، 95

- التيقن 25
 اليقين 23-25، 36، 109، 115
 ثنائية 95-98
 الشيعة 88-94
 الجدل 10، 21، 28، 30، 32، 34-36، 38، 114-113
 جدلي 30-31، 33-35
 الجوهر 48، 71، 97
 الحامل 88-94
 الحجاج 5-8، 10-11، 14-15، 17-21، 24-25، 28، 30-39، 41-43، 45-46، 48-49، 51، 54، 58-62، 70-72، 79-80، 82-84، 86-89، 91، 94-96، 103-104، 109-110، 112، 114-115
 الحجاجي 7، 29، 31-33، 49، 52، 56، 58-61، 63-66، 69، 95، 107، 109-114
 الحجاجي التداولي 11
 الحجة 38، 57-58، 68-70، 72، 74، 76-77، 79، 82-84، 87، 102-106، 108-110
 حجة بـ "المحاكاة" 103
 حجة الاتجاه 25، 75-76
 الحجة التبادلية 65-66
 حجة التبديد 25، 74
 حجة التجاوز 25، 76
 حجة التضمن 25
 حجة تضمين الجزء في الكل 67
 حجة التقسيم 68-69
 حجة السلطة 79، 86
 حجة شبه منطقية 6، 57-59، 61، 63، 65، 67، 69-71
 الحجة النفعية 25، 72، 103
 الحجاج 6-8، 17، 22، 35-36، 38-39، 57-59، 65، 71، 74، 79، 82، 101-110، 113-115
 حجاج التراتبية المزدوجة 82
 الحجاج غير الصناعية 22
- حجاج قائمة على الفصل 6، 57-58
 حجاج قائمة على الوصل 6، 57
 حجاج مؤسسة على بنية الواقع 6، 57، 71، 83
 حجاج مؤسسة لبنية الواقع 6، 57-58
 الحد 95-98
 الحضور 50-51، 67، 69، 84-85، 101، 106-109
 الحكم القبلي 80
 الخطاب 6-7، 11-14، 27، 32، 34-39، 41، 50-51، 54، 56، 61، 101-102، 107-111، 115
 الخطابة 5-10، 12، 14-15، 17، 21-22، 27-39، 51-58، 89، 95، 104، 107-110، 115
 خطبة 41، 68، 85، 102
 الخطيب 6-8، 13، 17، 22، 24، 36-38، 41-43، 49-53، 58-59، 63، 68، 71، 75، 80، 102-103، 108-109
 الدعوى 17، 24-25، 29، 34-35، 41-42، 44، 57، 59، 75، 79، 92، 101-102، 105، 107، 109، 111-112، 114
 الدليل 41، 44، 79، 105-107
 الرأي 34، 79، 97، 111-113
 الرابطة 81، 92
 الرابطة الرمزية 81-82
 روابط التعاقب 82
 روابط التعايش 76، 81-82
 السعة 101-102، 105-108
 الشاهد 83-86
 الشبيه بالحقيقة 24-25، 34
 الشعري التخيلي 11
 الشعرية 9، 14-15
 الصوري 27، 29-31، 33-35، 41، 57-62، 64، 66-68، 71، 88، 103، 107
 الضمير 51
 الظاهر 95-99، 106
 ظاهري 64

- الظواهر 58، 95-96
 العبارة 10، 31
 العَرَض 107-108
 العَرَض 97
 العقل 28، 30، 36، 50، 112، 115
 العقلانية 34، 111
 العقلانيون 52
 علاقات التعاقب 71، 76
 علاقات التعايش 71، 76-77
 * علاقة 66-68، 71، 73-74، 76، 81-82، 88-90
 علم البديع 8
 علم البيان 8
 علم المعاني 8
 الفلسفة العملية 29، 37
 قبول 110
 قدوة 25، 58، 86-87
 القدوة المضادة 25، 87
 القضائي 30، 37
 القياس 67
 قياس مضمّر 67
 القيم 44-47، 49
 قيمة 29، 45-47، 62، 70، 76، 96
 الكلاسي 48، 52
 اللفظ والمعنى 52
 اللوغوس 80
 المبدأ 41، 46، 64، 95، 108
 المثال 84-86
 مجاز 92، 94
 مجاز اضطراري 25، 94
 مُحَسَّن 32
 مُحَسَّن أسلوب 51-52
 المحسّنات 9، 31-33، 52، 110
 مخاطب 30-31، 35، 37، 42، 75، 79، 103
 مختزل 31
 مذهب نفعي 103
 المُرْسَلَة 53
 المستمع 16-17، 34-38، 41-43، 49، 52-53
- 53، 63، 71، 75-76، 80، 83-84،
 101-102، 103-105، 108-110، 115
 المستمع الخاص 17، 36
 المستمع الكوني 17، 36، 43، 45، 102
 مسلمات 49، 75
 مشاورة مع النفس 35-36
 المصادر على المطلوب 41-43، 45، 103
 مُصَوِّرَة 53
 المطابقة 61-65، 93
 مطلق 95، 97
 المظنونات 25، 42، 44، 47
 معياري 62، 64
 المقارنة 69-70، 85
 مقدمة 6، 22، 42
 المناظرة 92
 المنطق 21-22، 35
 المواضع 48، 104
 مواضع الأفضل 42، 44، 47
 مواضع الترتيب 48
 مواضع الجوهر 48
 المواضع الخاصة 47
 مواضع الشخص 48
 مواضع الكم 47-48
 مواضع كيف 48
 المواضع المشتركة 47، 104
 مواضع الموجود 48
 الموضع 48-49
 مُيَقَّن 25، 36
 مُيَقَّن 25
 نمي 42، 78، 97، 103، 109، 114
 النسق 59، 97، 111
 النظام 60، 113
 الهيئة 79
 الواقع 42-44، 52، 57-58، 71، 93، 95-98
 وجه بلاغي 5، 10، 32-33، 51-52
 الوضعية 98
 يَقَّن 23-25، 102

فهرس الأعلام

شاييم بيرلمان 5-7، 10، 16-17، 27-35، 37-39، 41-42، 44-45، 47-50، 52-54، 57-68، 70-72، 75-76، 78-79، 81، 83، 88-92، 94-97، 101-103، 107، 109-115

بيكون 50، 113

بيير دولاراميه 30، 33-35، 111

جان كالفن 78

جان بولان 29

غوتلوب فريغه 29

جان كوهن 10، 54

جون لوك 65، 92

جيرار جينيت 32

حازم القرطاجني 8، 11-14، 22-23

دريدا 95

دوغلان بيرغرين 94

ديكارت 31، 107، 110-113

رومان ياكسون 10

ريشاردز 52

سامية اليريدى 15

سليمان بن عبد الملك 68، 89

شوينهاور 98

شيرون 6، 69، 73، 109

عبد العزيز عتيق 8

عبد القاهر الجرجاني 8، 11

عبد الله صولة 18

العسكري 11

علي الجارم 8

أبو يعقوب السكاكي 8، 11

أحمد شوقي 67

أحمد مصطفى المراغي 8

أرسطو 7، 10، 28-31، 33، 35، 37، 46-

47، 51، 55، 80، 82، 84، 92، 102، 107-108، 111

أفلاطون 28، 46، 96-97، 111

أفلوطين 46، 97-99

أنطونيو 85

أنطيفون 41

أولبرخت تيتكا 27-29، 76

أوليفيه روبول 14، 31

أومير طالون 33

إيسقراطيس 74

ابن رشد 22

ابن سنان الخفاجي 8، 11

ابن سينا 21-23

ابن العميد 98

ابن منظور 24

بارمينيس 111

باسكال 53

باشلار 94

بديع الزمان الهمذاني 87

بروتوس 85

برونو لاتيني 29

بتام 72

بوسبي 74، 91

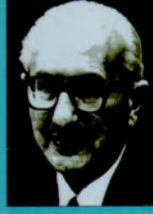
بول ريكور 31-32، 95

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| المتني 48، 70 | فيرجيل جيورجيو 65 |
| محمد العمري 9، 19، 30 | قتيبة بن مُنْزِلِم 68 |
| محمد الولي 8، 32، 34، 69 | القديس توما الأكويني 88 |
| ميشيل ماير 6 | القديس بول 91 |
| نيتشه 94، 98 | كانط 91 |
| هيراقلطس 54 | كبيدي فارغا 10 |
| هيوم 91 | كينتيليان 6 |
| والتر جينس 34 | لينتر 92 |
| يانكيلفيتش 61 | اللورد بيكون 112 |
| يوليوس قيصر 85 | لويس لافيل 45 |
| | مارسيل بروس 73 |

الفهرس

5	مقدمة: في المصطلح
27	الفصل الأول: مقومات الحجاج
41	الفصل الثاني: منطلقات الحجاج
41	1. مقدمات الحجاج
41	1.1. تمهيد
42	2.1. الوقائع والحقائق
44	3.1. المظنونات
45	4.1. القيم
46	5.1. التراتيبات
47	6.1. مواضع الأفضل
49	2. انتقاء المعطيات وطريقة عرضها حججياً
52	3. الدلالة وتأويل المعطيات
57	الفصل الثالث: تقنيات الحجاج
58	1. الحُجج القائمة على الوصل
58	1.1. الحُجج شبه المنطقية
59	1.1.1. التناقض والتعارض
61	2.1.1. المطابقة والتعريف والتحليل وتحصيل الحاصل
64	3.1.1. قاعدة العدل والتبادلية
66	4.1.1. حُجج التعدية والتضمين والتقسيم
66	1.4.1.1. حجة التَّعدية
67	2.4.1.1. حجة التضمين
68	3.4.1.1. حجة التقسيم
69	5.1.1. حجة المقارنة
71	2.1. الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع

71	1.2.1. علاقات التعاقب
72	1.1.2.1. الحجة النفعية
74	2.1.2.1. حجة التبديد
75	3.1.2.1. حجة الاتجاه
76	4.1.2.1. حجة التجاوز
76	2.2.1. علاقات التعايش
81	3.2.1. الروابط الرمزية والتراتيبات المزدوجة والاختلافات في الطبيعة
81	1.3.2.1. الروابط الرمزية
82	2.3.2.1. التراتيبات المزدوجة
83	3.3.2.1. الاختلافات في الطبيعة
83	3.1. الحُجَج المؤسسة لبنية الواقع
83	1.3.1. الشاهد
84	2.3.1. المثال
86	3.3.1. القدوة والقدوة المضادة
88	4.3.1. التناسب والاستعارة
88	1.4.3.1. التناسب
92	2.4.3.1. الاستعارة
95	2. الحُجَج القائمة على الفصل: الفصل بين المفاهيم
101	الفصل الرابع: تنظيم الحجج داخل الخطاب
101	1. سَعَة الحِجَاج وقوة الحجج
107	2. ترتيب الحجج في الخطاب
111	خاتمة: إمبراطورية الخطابية
117	ثبت المصطلحات المترجمة عن الفرنسية
119	لائحة المصادر والمراجع العربية
121	لائحة المصادر والمراجع الفرنسية
123	بيبلوغرافيا لأهم أعمال شايم بيرلمان
129	الأعمال المشتركة مع أولبرخت تيتكا
131	فهرس المصطلحات
135	فهرس الأعلام



شايم بيرلمان

ولد شايم بيرلمان (Chaim Perelman) سنة 1912 بفارسوفيا، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925، حيث اشتغل إلى حدود سنة 1978 أستاذا للمنطق والأخلاق والميتافيزيقا بجامعة بروكسيل الحرة (L'Université libre de Bruxelles).

من أهم أعماله إضافة إلى إمبراطورية الخطابة (L'empire rhétorique) ومصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة (Traité de l'argumentation-La nouvelle rhétorique) الذي ألفه برفقة أولبريخت تيتكا (Olbrechts-Tyteca)، هناك؛

الخطابة والفلسفة (Rhétorique et philosophie) سنة 1952 (بالاشتراك مع تيتكا)؛ العدل والعقل (Justice et raison) سنة 1963؛

القانون والأخلاق والفلسفة (Droit, morale et philosophie) سنة 1968؛

حقل الحجاج (Le champ de l'argumentation) سنة 1969؛

المنطق القضائي (Logique juridique) سنة 1976؛

المعقول وغير المعقول في القانون (Le raisonnable et le déraisonnable en droit) سنة 1984. وهي السنة التي توفي فيها.

إضافة إلى ذلك فقد أشرف على إصدار سلسلة الاستدلال القضائي (Le raisonnement juridique)، التي بلغت أربعة عشر كتاباً عن منطلق القانون وسبعة كتب عن المساواة.

بهذه الأعمال ارتبط اسم شايم بيرلمان بالخطابة الجديدة، فالإيه يرجع الفضل في إعادة الاعتبار للبلافة، وذلك بتصحيحه المنظور الذي كان يرى فيها مجرد زخرفة وتزيين، وقيامه بجعلها المبحث الذي إليه نعود، إذا أردنا دراسة الخطاب الإقناعي، أي أنه جعلها تنفتح على كافة الخطابات الإنسانية باستثناء البرهنة الصورية والرياضية.

نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان

هذا الكتاب هو في الأصل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة ضمن وحدة البلاغة الجديدة والنقد الأدبي، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، تحت إشراف د. محمد العمري ود. محمد معتصم. تقدّم فيه نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان (Chaïm Perelman). وقد اعتمدنا في ذلك على كتابه إمبراطورية الخطابية (L'empire rhétorique) الذي بسط فيه المفاسل الكبرى لهذه النظرية دون الإمعان في النقاشات والتفاصيل التي تشكّل الخلفية الفلسفية لها.

ونحن نعتبر هذا الكتاب مساهمة في مشروع تجديد البلاغة العربية بإدراج المكوّن الحاضر/الفائب فيها: المكوّن التداولي الحجاجي، وذلك من منظور يعتبر البلاغة علماً يدرس جميع أنواع الخطابات الإنسانية القائمة على الاحتمال. فهذا الكتاب يطمح لأن يكون لبنة تضاف إلى الجهود الرامية إلى إعادة الاعتبار للبلاغة في المجال العربي، والخروج بها من قوقعة تصنيف الوجوه البلاغية إلى مجال أرحب، تكون فيه النظرية والأداة لتنظيم مختلف الخطابات الاحتمالية المدرجة في إطار العلوم الإنسانية.

وما دام إنجاز هذا المشروع يتطلب، ضرورة، الاستفادة مما أنجزه الفكر الغربي في هذا المجال. فقد حدّد هذا الكتاب مهمته في عرض نظرية تُعتبر مؤسسة للبلاغة الجديدة في جانبها الحجاجي، بل إنها ما زالت تُعتبر أهم مُنجز في هذا المجال في العصر الحديث.

ISBN 978-9959-29-600-9



9 789959 296009

موضوع الكتاب الحجاج

دار المدار
الاسلامي
توزيع
احصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com